















---

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C<sup>ie</sup>, RUE GARNIER, 4.

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

REVUE  
DE  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

**MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY**

AVEC LE CONCOURS DE

**MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,  
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE  
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,  
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.**

---

**TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE**

**TOME SOIXANTE-QUATRIÈME**



**PARIS**  
**ERNEST LEROUX, ÉDITEUR**  
**28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)**

**1911**

BL3  
R4  
v. 64

TO VIND  
ANNOUNCED



# LA COSMOLOGIE STOÏCIENNE

## A LA FIN DU PAGANISME

---

Depuis quelques années, les érudits sont amenés à reconnaître de plus en plus l'immense influence de la pensée stoïcienne sur les philosophies et les religions de la fin du paganisme. Nous voulons contribuer à l'éclaircissement de cette question en recherchant sur quelques exemples, quels éléments la cosmologie stoïcienne a cédés à la représentation du cosmos, à l'époque qui va du 1<sup>er</sup> au 4<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Les doctrines philosophiques et religieuses les plus différentes des premiers siècles de notre ère s'accordent cependant sur ce point : la façon dont elles imaginent le monde, et l'ordre de ses parties. Il y a là comme une catégorie qui s'impose à la pensée. L'on connaît les traits principaux de cette image : la sympathie universelle qui lie les uns aux autres les événements du monde ; la destinée inflexible qui détermine pour chacun le moment de leur apparition ; le gouvernement de la sphère sublunaire par les planètes *κοσμοκράτορες*.

Cette monotonie dans la représentation du cosmos, l'espèce d'incapacité théorique qui frappe à cette époque l'esprit humain dans les recherches physiques ont la plus grande importance dans l'histoire des religions. Car il fallait, de gré ou de force, que les croyances religieuses nouvelles ou traditionnelles s'accommodassent de cette image ; et bien des problèmes sont nés ou n'ont pris leur forme spéciale que parce que l'on jugeait indispensable de faire à cette espèce d'idée fixe sa place.

Or, c'est dans le stoïcisme qu'on doit en chercher l'origine et le modèle : non pas certainement que par exemple les obscurs faussaires qui écrivaient les livres hermétiques puissent être considérés comme des disciples conscients des stoïciens. Nous ne pouvons voir là aucune tradition philosophique proprement dite. Le stoïcisme, comme école philosophique, ne mène qu'une vie bien languissante à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle. Il y a plus : les doctrines qui intéressent ici, les doctrines physiques n'ont plus eu de représentant original depuis Posidonius ; et, si la morale d'Épictète et de Marc-Aurèle est encore dépendante des grandes idées du destin et de la sympathie universelle, ces idées ne se présentent plus à l'état de spéculations vivantes, mais de dogmes arrêtés. Les choses sont donc plus compliquées : il a fallu que la théorie stoïcienne du cosmos se transformât en une donnée de fait, un élément de la religion populaire qui n'était plus objet de discussion, mais s'imposait à tout esprit. Avec quelle force, il suffit, pour le montrer, de l'exemple de Plotin ; son mot d'ordre, en cosmologie comme en philosophie est le retour à Platon ; dans tous les domaines de la physique, il a combattu avec acharnement les théories stoïciennes ; et, pourtant il n'a nullement pu échapper à l'idée stoïcienne devenue universelle de la sympathie et du destin<sup>1</sup>.

Non qu'il n'y ait eu parfois aussi un retour conscient et voulu aux doctrines stoïciennes ; nous le voyons chez quelques auteurs chrétiens, mais cette influence directe est bien distincte, on le verra, de cette transfusion des images stoïciennes dans la conscience de l'époque, que nous voulons surtout décrire.

## I

Il n'est pas d'exemples qu'une doctrine philosophique devienne populaire par influence directe. Le stoïcisme

1) C'est l'opinion d'E. Zeller, *Philos. der Griech.*, III, 23, p. 556. Cf. Ennéades, IV, 4, 45 et IV, 4, 32 des expressions très fortes en faveur de la sympathie.



était, il est vrai, dans des conditions particulièrement favorables pour être vulgarisé : un de ses caractères est, en effet, d'admettre avec empressement toutes les croyances, surtout religieuses, répandues de son temps, et qu'il considérerait, en raison même de leur succès, comme résultant de « notions communes<sup>1</sup>. » De l'élaboration qu'elles subissaient dans l'école, les croyances sortaient systématisées, et prêtes à devenir les éléments de ces espèces de sommes théologiques<sup>2</sup> qui se constituent en grand nombre à la fin du paganisme.

Malgré ce retour de la philosophie vers des idées populaires, les théories des stoïciens sur le monde ne se seraient sans doute pas imposées, si elles n'avaient eu comme véhicule une des superstitions les plus enracinées à cette époque, la divination astrologique.

La prédiction par les horoscopes et la croyance à la puissance divine des étoiles étaient assez nouvellement importées de la Babylonie en Grèce, lorsque le stoïcisme parut<sup>3</sup>, mais, dès ce moment, elles font fureur ; on les trouve sur tous les points du monde hellénistique ; des écoles particulières d'astrologie se fondent en Égypte qui bientôt se donnent pour plus antiques que celles de la Chaldée<sup>4</sup>. Les penseurs juifs teintés d'hellénisme, l'auteur de la *Sapience*, Philon d'Alexandrie, ont un goût marqué pour l'astrologie ; et ils en sont moins choqués qu'il ne conviendrait à des monothéistes juifs<sup>5</sup>.

Pour les Stoïciens, on sait avec quelle faveur, à très peu

1) Sur ce caractère du stoïcisme, cf. notre *Chrysippe*, p. 277 (Alcan, 1910).

2) Par exemple, la théorie stoïcienne du Logos de Dieu est un élément intégrant de la théologie de Philon. Le procédé allégorique des Stoïciens est à la base des théologies néoplatoniciennes, comme la théologie solaire de Julien et de Macrobe.

3) Les premières traces nettes de ces croyances ne se rencontrent pas avant l'*Epinomis*, dialogue attribué à Philippe d'Oponthe, disciple de Platon.

4) Sur le renouvellement de l'astrologie en Égypte au n<sup>e</sup> siècle avant notre ère, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 69-70. — Sur l'antiquité prétendue des astrologues égyptiens, Diodore de Sicile, I, 81.

5) Reitzenstein, *loc. cit.*, p. 75 sq. ; cf. nos *Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 169 sq.

d'exceptions près, ils l'accueillirent<sup>1</sup>. Non seulement ils en firent, avec toutes les autres espèces de divinations, une preuve en faveur de l'existence d'une destinée inflexible<sup>2</sup> ; mais, plus spécialement, l'astrologie fut sans doute pour beaucoup dans l'idée qu'ils se firent des corps célestes. Au lieu de les attacher, comme Platon et Aristote, à des sphères mathématiques et concentriques qui les transportaient, ils en font des êtres indépendants, roulant dans l'éther par leur impulsion propre ; « c'est par leur propre effort qu'ils gardent la forme sphérique, et c'est par leur forme qu'ils se tiennent en équilibre<sup>3</sup>. » Chacun d'eux peut avoir ainsi sa part d'influence selon la croyance des astrologues.

Les tireurs d'horoscope qui s'appelaient prétentieusement les « Chaldéens », n'étaient certes pas tous des philosophes, essayant de rendre compte, à eux-mêmes et aux autres, de leurs pratiques divinatoires par une conception d'ensemble du monde. Cependant, lorsqu'ils voulurent systématiser leurs croyances, on nous dit qu'ils prirent comme centre, l'idée qui fait le fond de la cosmologie stoïcienne, celle de la sympathie universelle. Philon d'Alexandrie, qui connaît bien les astrologues de son époque<sup>4</sup>, leur prête des pensées stoïciennes : « Ils font correspondre les choses terrestres à celles d'en haut, et les choses célestes à celles de la terre ; ils montrent comme des accords musicaux dans l'harmonieux concert de l'univers produit par la communion et la sympathie des parties les unes avec les autres... Ils suppo-

1) Au moins depuis Chrysippe et jusqu'aux Stoïciens postérieurs ; car c'est le premier stoïcien dont il est clairement témoigné (Cicéron, *de fato*, chap. 8), qu'il admettait la divination des Chaldéens. C'est Panétius qui forme exception ; Epictète et Marc-Aurèle paraissent se désintéresser de la question. Sénèque (*Natur. Quaest.*, II, 32) admet le principe de la divination, mais rejette ses applications, à cause de la complication des influences astrales.

2) Cf. ap. Cicéron, *loco cit.*, Chrysippe essayant d'accorder le destin, tel qu'il dérive des règles de la divination astrologique, avec la liberté.

3) Quae se et nixu suo conglobata continent, et forma ipsa figuraque sua momenta sustentant. Cicér., *de natura deorum*, II, 46.

4) Pour cette connaissance chez Philon, cf. nos *Idées philosophiques de Philon*, Paris, 1908, p. 165 sq.



sent que ce monde visible est la seule réalité, qu'il soit lui-même Dieu, ou qu'il contienne un dieu, l'âme du tout. Ils divinisent la Destinée et la Nécessité; ils enseignent qu'en dehors des choses visibles il n'y a absolument pas de causes, que ce sont les périodes du soleil, de la lune et des autres astres qui partagent entre les êtres les biens et les maux<sup>1</sup>. »

Il ne faut pas attribuer une importance exagérée à ce renseignement; il est possible qu'il indique plutôt les doctrines que Philon trouve impliquées dans l'astrologie que celle des professionnels de la divination. Ceux-ci se sont bien accommodés d'autres doctrines qui ne rejettent nullement toute influence supérieure à celle des astres<sup>2</sup>. On pouvait considérer les astres comme des êtres intermédiaires entre le Dieu suprême et le monde sublunaire, et leur influence comme l'expression de la providence de ce Dieu : c'est à quoi se sont arrêtés les « Chaldéens » de Diodore de Sicile, sans que les pratiques divinatoires fussent en rien compromises<sup>3</sup>. Il était même inutile de considérer les astres comme des causes efficaces des événements; il suffisait qu'ils en fussent les signes; et l'on pouvait concevoir la cause qui les liait aux événements qu'ils signifiaient comme supérieure aux astres<sup>4</sup>.

1) *De migrat. Abrahama*, § 178, éd. Cohn : Χαλδαῖοι, ... τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωσίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διωκισμένων... εἰμυρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεθείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον.

2) Chez Philon lui-même, dans le texte ci-dessus et dans le *de Abrahamo*, § 69, éd. Cohn, des éléments pythagoriciens sont mêlés intimement aux éléments stoïciens.

3) Diodore, II, 29; suivant les Chaldéens, τὴν τῶν ὅλων τάξιν ... θεία τινα προνοία γεγονέναι.

4) Les deux interprétations (causes génératrices et signes) sont rapprochées dans l'hymne orphique « aux astres » :

ἀεὶ γενετῆρες ἀπάντων,  
μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες.

La seconde interprétation n'est rien que l'application à l'astrologie de la théorie générale de la divination : « ita a principio inchoatum esse mundum ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, ... alia in

Allons plus loin; tous les « cultes cosmiques » de cette époque, celui des astres comme celui des éléments sont sans doute interprétés par des adversaires comme l'adoration d'une Destinée et d'une Nécessité auxquelles eux-mêmes se vantent d'échapper; et, cependant, chaque fois que nous avons des témoignages directs, nous voyons que ces cultes prétendaient, au même titre que les cultes adverses, apporter à l'homme le salut. Le culte des éléments, par exemple, religion cosmique dont on trouve les traces dans le monde hellénique, depuis l'époque de Varron jusqu'à celle de Psellos<sup>1</sup> est, pour Philon, une religion fataliste<sup>2</sup>; en revanche, dans l'hymne gnostique publié par Dieterich, les adorateurs considèrent les éléments comme des puissances divines qui peuvent les libérer de la nécessité<sup>3</sup>. Les astrologues admettaient aussi que la puissance des astres pouvait être fléchie, et que des personnages privilégiés comme l'empereur y échappaient même complètement<sup>4</sup>. Les astrologues des *Philosophoumena* admettent une série de « mondes » étagés : celui des étoiles fixes, celui des planètes et le monde sublunaire; la hiérarchie qu'il y a entre ces trois mondes permet à l'être qui peut atteindre la sphère des fixes d'être supérieur au destin, puisque le destin consiste dans l'influence du

*stellis...* » (Cicéron, *de divinat.*, I, 118). Il n'y a pas de raison de croire que les Stoïciens en aient accepté une autre.

1) Varron, ap. Tertullien, *ad nationes*, II, 3 (cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 71). Psellos, *de operat. daemon.*, p. 17.

2) Il le met sur le même plan que les cultes astrologiques : *De Decal.* § 53 sq. éd. Cohn.

3) Dieterich, *Abraxas*, p. 56-62. L'auteur invoque les éléments pour obtenir l'immortalité et « pour contempler, délivré de la nécessité qui me presse, le principe immortel par l'esprit immortel. » L'âme retournée aux éléments, partage en quelque façon leur puissance.

4) Cf. les textes de Manilius 384-6, et de Firmicus Maternus, II, 30, 3-6 Kroll, cités par Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 567. L'astrologie peut donc se lier au culte de l'empereur, considéré comme sauveur du genre humain. Ce n'est peut-être pas une simple flatterie comme le veut Bouché-Leclercq. L'idée est extrêmement répandue à l'époque romaine. Cf. les textes rassemblés par P. Wendland, *die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen, 1907, p. 85, note 2.



monde supérieur sur l'inférieur<sup>1</sup>. D'une façon générale l'image la plus simple de la libération de l'âme, était celle d'une montée de l'âme jusqu'à la limite ou au-dessus de la sphère sublunaire, dans la région sacrée d'où émane la destinée et qui n'y est pas elle-même soumise<sup>2</sup>. C'est ainsi que les « cultes cosmiques » pouvaient se donner et se sont même donnés comme des religions du salut. Comment croire d'ailleurs que des praticiens payés aient fait front à un courant d'idées qui emportait toute leur époque?

Ce qu'il faut donc retenir du témoignage de Philon sur les Chaldéens, ce n'est pas l'existence d'une prétendue philosophie des tireurs d'horoscope ; c'est l'image qu'il se faisait de la nécessité cosmique dont l'homme doit être sauvé. Cette image résulte de la fusion du Destin, tel que l'entendaient les Stoïciens, à savoir la liaison nécessaire entre les événements, avec le pouvoir absolu des astres : c'est ce pouvoir qui constitue le Destin<sup>3</sup>.

Or, le cas de Philon n'est pas unique, et à partir du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, c'est cette forme concrète de la puissance des astres que prend le Destin des Stoïciens.

Dans la littérature hermétique, le *Poimandres* identifie le Destin (εἰμαρμένη) au gouvernement du monde par les astres<sup>4</sup>. Dans un hymne à Apollon, qui subit les mêmes influences, les divinités zodiacales sont assimilées aux Moires qui sont comme l'on sait un des noms du Destin<sup>5</sup>.

1) *Philosophoum.*, V, 13 : ἀπὸ τῆς ἄστρον ἀπορροίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι.

2) Un texte entre mille chez le contradicteur des cultes cosmiques, Philon d'Alexandrie. Pour exprimer la liberté de la spéculation, il ne trouve pas d'autre image que celle-ci : Διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος καὶ τείνων ὥσπερ ἀπὸ σκοπιῆς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, καταθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ... καὶ εὐδαιμονίζων ἐμυτὸν ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας (*de specialibus legib.*, III, 1 ; II, 299' Mangey).

3) Plotin distingue très bien (*Ennéad.*, III, 1, 2), les deux conceptions de la nécessité. Il n'en est pas ainsi ailleurs.

4) *Poimandres*, ch. I, 9, 330, 15, Reitzenstein.

5) Cité par Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 259, n. 4.

Les œuvres de Plutarque contiennent un court traité sur le Destin qui a pour but de retrouver le Destin des Stoïciens dans les œuvres de Platon<sup>1</sup> et de l'accommoder avec les notions aristotéliciennes de possible, de hasard et de liberté. L'auteur se demande où siège le destin ; il le place successivement dans la sphère intermédiaire entre le ciel et la terre dont le symbole est Lachésis (chap. 1), puis dans les trois sphères concentriques, celle des fixes, celle des planètes, et la sphère intermédiaire, chacune de ces sphères symbolisant une des trois Moires ; enfin il en fait une puissance égale en rang, sinon identique aux dieux inférieurs du *Timée*, c'est-à-dire aux dieux des astres (ch. ix et x). Quel que soit le peu de consistance de cette théorie, le Destin est toujours lié à la puissance des choses célestes.

C'est dire que le fatalisme astrologique, dont on pourrait facilement multiplier les exemples<sup>2</sup>, paraît à cette époque une des façons les plus naturelles de se représenter la Destinée inflexible à laquelle sont soumis tous les êtres humains. L'astrologie fixe sur elle à la façon d'un réactif, tout ce qu'il y avait de fataliste dans la cosmologie stoïcienne.

## II

Peut-on dire cependant que la cosmologie stoïcienne tout entière a passé dans l'astrologie ? Nullement ; le Destin, d'abord, a chez les Stoïciens plusieurs aspects ; il est, c'est vrai, liaison nécessaire des événements ; mais il est aussi la

1) Les néoplatoniciens ont voulu également le retrouver chez Aristote (Proclus, *in Timaeum*, III, 272, 5 Diehl), ce qui montre la vitalité de la croyance.

2) Le fatalisme astrologique dans les hymnes orphiques ; les astres sont ἀεὶ γενετῆρες πάντων, μοιρίδιοι. On trouve un fatalisme du même genre dans les célèbres versets de l'épître de Paul ; Galates, 4, 3 : avant la libération par le Christ, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι. Sur la généralité du sens du mot στοιχεῖα, qui signifie d'une façon générale les forces cosmiques, parmi lesquelles se trouvent les forces astrales, cf. Diels, *Elementum*.



Raison suprême, la Providence, l'Intelligence divine, qui pénètre comme un principe de conservation ; son pouvoir irrésistible est le pouvoir moral et intelligent que la sagesse consiste à comprendre <sup>1</sup>. En second lieu, le Destin n'est pas toute la cosmologie stoïcienne ; les astrologues « fatalistes » seraient plus disposés à admettre contre elle l'incorruptibilité du ciel ; au surplus, la notion du Destin n'est supportée chez eux par aucune cosmogonie bien précise.

Insistons tour à tour sur ces deux points. Il est vrai que l'astrologie ou ceux qui parlent en son nom n'ont vu dans le Destin stoïcien que le côté fataliste. La fatalité astrologique est un esclavage, comme en général toute espèce de sujétion aux forces qui dirigent le monde. La loi naturelle, considérée par les Stoïciens comme le principe moral organisateur de la cité cosmique, apparaît aussi inflexible que jamais dans les limites du monde sensible ; mais elle n'est plus vue des mêmes yeux ; c'est d'elle que proviennent toutes les misères de la condition humaine ; c'est à elle qu'il faut s'efforcer d'échapper en s'affranchissant de ce monde lui-même. L'image du cosmos stoïcien a subsisté, mais doublée de celle d'un autre cosmos, une cité de Dieu, un univers intelligible d'où l'âme est émanée et où elle doit rentrer ; et le cosmos sensible est déchu de sa dignité morale <sup>2</sup>.

Entendons cet esclavage comme un esclavage moral aussi bien que physique. On sait que les astrologues considéraient les astres comme causes des biens et des maux <sup>3</sup>. L'auteur des livres hermétiques les considèrent uniquement comme des principes de maux. Suivant la théorie stoïcienne, l'homme et particulièrement l'âme de l'homme est comme un microcosme où sont sympathiquement représentées toutes

1) Arnim, *Fragm. veter. Stoicor.*, Leipzig, 1903, II, n°s 913, 937.

2) Proclus, in *Timaeum*, III, 276, 2 sq., éd. Diehl. Les âmes sont placées ὑπο τῇ βασιλείᾳ τῆς εἰμαρμένης par leur descente dans le devenir... Par leur substance, elles sont « au dessus de la nature, au-dessus du monde, au delà du destin » (*id.*, 275, 28 sq.).

3) Cf. ci-dessus, fin de la citation de Philon.

les forces qui animent le monde ; ce sont ces influences, ajoutent les auteurs des livres hermétiques, qui sont causes de tous les vices ; aux douze divinités des heures correspondent douze « châtiments » ou vices ; aux sept sphères planétaires d'autres vices ou passions<sup>1</sup>.

L'adhérence de l'idée de Loi naturelle ou Destin à l'idée du principe du mal s'est faite surtout par l'astrologie, parce qu'elle était une croyance fort répandue. Mais, dans toutes les philosophies savantes, se produit un fait analogue. Toutes ces philosophies partent de l'opposition de deux principes : le rationnel et l'irrationnel.

Or ce dernier principe qui apparaît dans le monde et dans la vie humaine comme celui des maux inhérents au devenir est fréquemment désigné sous le nom stoïcien de εἰμαρμένη. Elle est, dit Plutarque, le nom vulgaire de ce que Platon appelle dans le *Timée* la nécessité et, d'une façon générale, le nom de tous les principes du mal dans les cosmogonies dualistes : la haine d'Empédocle, l'obscurité de Parménide ; l'Arimanios de Zoroastre<sup>2</sup>. Les néoplatoniciens suivent Plutarque. Chez Plotin, comme chez Plutarque, l'« essence divisible » de l'âme du monde dans le *Timée*, essence qui est le principe du changement, du devenir, par conséquent du mal, correspond au Destin<sup>3</sup>. Les Stoïciens n'avaient aussi considéré le Destin que comme loi du devenir : et Plotin leur emprunta leur notion telle quelle ; mais sa valeur tombe comme celle même du devenir : le principe moral et religieux de l'homme, la Psyché, n'a rien à voir par son origine ni par sa fin avec ce Destin cosmique auquel il est passagèrement soumis<sup>4</sup>. D'autre part, Plotin,

1) Cf. 342, 8 sq. et 336, 10 (éd. par Reitzenstein, *Poimandres*), la description de la montée de l'âme à travers les sphères où elle se dépouille successivement de tous les vices et passions, dont elle s'était revêtue dans la descente.

2) *De procreat. an. in Tim.*, ch. 27 : ἀνάγκην ἣν εἰμαρμένην πολλοὶ καλοῦσιν. Ce dernier trait prouve la popularité de cette notion ; avant les Stoïciens, le nom le plus répandu était Ἀνάγκη (Cf. Euripide, *Alceste*, 962 sq.).

3) *Enn.*, VI, 3, 19.

4) L'âme en elle-même est libre et κοσμικῆς αἰτίας ἔξω (*Enn.*, III, 1, 8) ; nous



sans admettre l'astrologie, attribue aux astres une influence sur notre caractère et nos passions, qui fait songer à l'Hermès Trismégiste <sup>1</sup>.

Cependant l'attitude des néoplatoniciens devant l'idée du Destin reste, par quelques nuances, assez différente de celle des adversaires déclarés des cultes cosmiques; on trouve à l'égard du cosmos, ce mélange équivoque, assez énigmatique d'ailleurs, de condamnation et de justification, dont Philon d'Alexandrie donne le premier exemple. Le Destin a en effet sa place, non plus la première il est vrai, mais la dernière dans la hiérarchie des êtres divins. L'auteur du *de fato* le considère déjà comme une création divine du dieu suprême, mais qui ne trouve place que dans la sphère immédiatement supérieure à la terre <sup>2</sup>. Il se laisse, dit Plutarque, persuader par la raison <sup>3</sup>. Proclus, enfin, le considère comme le minimum d'énergie divine que peut recevoir le devenir <sup>4</sup>.

Mais, au point de vue religieux, il reste le principe hostile, et c'est surtout cette transformation du Destin stoïcien, cette nouvelle catégorie de la pensée religieuse qui nous intéresse; c'est l'idée de la toute puissance cosmique qui écrase la vie humaine; cette idée tantôt garde un sens purement matériel, le salut du destin se borne alors à des opérations magiques <sup>5</sup>; tantôt elle acquiert un sens moral, et le salut consiste surtout

ne sommes liés aux astres et soumis à la nécessité que parce que nous sommes ici-bas (ἐνταῦθα ὄντας, II, 3, 9).

1) II, 3, 9. Cette influence est en effet fort étendue, puisque des astres viennent les caractères (ἡθη), et les actions et passions conformes à ces caractères.

2) Pseudo-Plut., *de fato*, ch. 10. Il est engendré par la providence du Dieu suprême et associé à la sphère immédiatement inférieure à celle de ce Dieu.

3) λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην. Plut., *de procr. an.*, ch. 27.

4) In *Timaeum*, III, 18, 5, éd. Diehl; les êtres qui ne peuvent vivre conformément à la raison, subissent au moins l'ordre du Destin, pour ne pas échapper entièrement à l'ordre divin.

5) Cf. par exemple Sextus Pompée (dans Lucain, *Pharsal.*, VI, 590) croit pouvoir obtenir d'une magicienne de Thessalie de « suo ventura divertere cursu ».



dans l'amélioration morale <sup>1</sup>. Il serait aisé de trouver, entre ces deux extrêmes, bien des nuances.

### III

Le second élément de la notion du Destin, comme force raisonnable et providentielle, a-t-il donc disparu sans laisser de traces ? Nullement ; nous allons le retrouver, transfiguré, mais aisément reconnaissable, dans la région sacrée où l'âme échappe au Destin.

Il en faut dire autant des éléments essentiels à la cosmologie stoïcienne qui ont disparu du cosmos astrologique ; l'universelle pénétration du monde par Dieu, le mélange total des êtres, la conflagration universelle ne sont décidément plus dans le monde sensible ; mais, nous allons le voir, c'est pour émigrer dans le monde divin.

C'est une erreur psychologique assez répandue de croire que la provision d'images de l'esprit humain, à une époque donnée est illimitée ; l'image ne s'invente ni plus facilement, ni plus vite, ni plus spontanément que l'idée. Elle se transmet : elle a son histoire, comme l'idée. Or, malgré l'afflux de l'imagination orientale dans l'esprit grec, qui caractérise l'époque que nous étudions, les images issues de la cosmologie stoïcienne tiennent une place extrêmement importante. Nous les groupons de la façon suivante : utilisant un schème très généralement applicable à toute la pensée religieuse de l'époque, nous suivrons l'emploi de ces images dans la conception du Dieu originaire et du monde intelligible, de la création et de la chute des âmes, enfin du salut.

Le Dieu igné des Stoïciens, le Feu non engendré et incorruptible d'où vient le monde, apparaît dans plusieurs des systèmes gnostiques des *Philosophoumena*. Pour Simon le Magicien, le Dieu suprême est le feu intelligible ; cette épi-

1) Chez les néoplatoniciens.

thète mise à part, il est, comme celui des Stoïciens, « le trésor de tous les êtres » ; il a, comme d'ailleurs le feu sensible, la prudence et l'intelligence ; de lui, qui est inengendré, est issu le monde engendré ; et, sous un aspect, cette génération est celle des quatre éléments, par couples de deux<sup>1</sup>. Le « premier Dieu » de Monoïmos l'Arabe est aussi le feu inengendré et incorruptible<sup>2</sup>. Chez les Docètes ce n'est plus le Dieu suprême, mais le demiurge qui est un « Dieu igné, un feu vivant issu de la lumière<sup>3</sup>. » Chez Apelles, il y a aussi un Dieu de feu ; mais il est encore au-dessous du demiurge, c'est le Dieu qui parle à Moïse dans le buisson ardent<sup>4</sup>. Le feu divin était chez les Stoïciens non le feu qui dévore, la flamme, mais l'éclat lumineux (φῶς, αὐγή)<sup>5</sup> : de même ici, le Dieu suprême est parfois appelé la Lumière (Poimandres, Séthiens, Monoïmos l'Arabe)<sup>6</sup> ; le monde intelligible de Plotin est transparence et pur éclat<sup>7</sup>. Quelquefois, suivant le procédé de dissociation si habituel à cette époque, Feu et Lumière deviennent des dieux différents dont l'un émane de l'autre<sup>8</sup>.

1) *Philosoph.*, VI, 9 sq. Le « trésor de tous les êtres » ; comp. Aétius, *Plac.*, 17, 33 : Le feu suprême ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους. — Simon : toutes les parties du feu intelligible comme du feu sensible ont φρόνησιν καὶ νόματος αἴσαν ; de même chez les Stoïciens, intelligence et prudence se retrouvent dans toutes les divisions du feu primitif. — Opposition du Dieu inengendré au monde engendré ; *Plut., de Stoic. repugn.*, ch. 38. — Cf. le détail physiologique de chap. 17 fin (comp. *Fragm. Vet. Stoïc.*, II, n° 826 sur la tension du souffle animé) sur l'origine ignée du liquide séminal chez l'homme.

2) *Philosoph.*, VIII, 12 : ἀγέννητον, ἄφθαρτον πῦρ.

3) *Id.*, VIII, 9-10 : πυρινός, πυροειδὴς θεός, πῦρ ζῶν ἀπὸ φωτὸς γενόμενον.

4) *Id.*, VII, 38 : c'est le troisième Dieu en ordre de dignité.

5) Du moins à partir de Chrysippe ; Philon, *de incorruptib. m.* ; p. 28, 23, éd. Cumont.

6) *Poimandres*, 329, 15, éd. Reitzenstein ; Sethiens ; *Philosoph.*, V, 19 ; Monoïmos, *id.*, VIII, 12.

7) « Tout y est transparent ; rien d'obscur ni de résistant. » *Ennéad*, V, 8, 4. Comparez chez Chrysippe le dieu antérieurement à la création du monde qui est αὐγή et διόλου πυρώδης (*Vet. Stoïc. Fragm.*, II, n° 611 et 605), et la description de Dion Chrysostome, *Orat.*, 33 : τὴν καθαρωτάτην λαβὼν αὐγῆς ἀκηράτου φύσιν.

8) Chez Monoïmos, la lumière est issue du feu ; chez les Docètes, le feu issu de la lumière.



Sans doute cette image du Feu vient se combiner avec des images d'origine orientale : chez les Séthiens, par exemple, la Lumière est opposée à l'Obscurité, et le dualisme mazdéen vient se croiser avec le monisme stoïcien : du moins les détails de leur cosmogonie, dont nous parlerons bientôt, nous font voir jusqu'à l'évidence les influences stoïciennes<sup>1</sup>.

On trouve chez Philon d'Alexandrie et chez Valentin, la description du Dieu solitaire, sans conseiller se reposant en lui-même avant la création. C'est ainsi que les Stoïciens se représentaient le Zeus universel après la résolution du monde entier en sa propre substance<sup>2</sup>.

L'image stoïcienne du rapport de Dieu au monde une fois créée, qui est celle de l'immanence de Dieu dans les êtres, semblerait au premier abord être exclue par l'universelle croyance de cette époque à la transcendance de Dieu. Il n'en est rien : ici encore les images stoïciennes sont utilisées par tous si leur signification change quelquefois.

La description du monde intelligible que l'on trouve dans la V<sup>e</sup> Ennéade de Plotin ressemble trait pour trait à la description du cosmos stoïcien, dès qu'on retire seulement l'épithète intelligible. On y retrouve la doctrine du « mélange total », qui, dans le monde stoïcien, comme ici, était faite pour combiner la distinction des êtres et leur interpénétration<sup>3</sup> ;

1) *Philos.*, V, 49 ; ils admettent trois principes φῶς, σκότος et un troisième qui est intermédiaire, πνεῦμα.

2) Comp. Valentin, *Philos.*, VI, 29 (Dieu ἀγέννητος, ... οὐ σύμβουλον (ἔχων), οὐκ ἀλλήν τινά κατ' οὐδένα τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν... ἢ ἑνός, ἡρεμῶν, αὐτός ... ἀναπαυόμενος ἐν ἑαυτῷ ἑνός (et Philon, *Comm. Alleg.*, III, § 205, éd. Cohn) aux formules stoïciennes : Sénèque, *Épist.*, 9, 17 : *resoluto mundo (Deus) adquiescit sibi cogitationibus suis traditus...* ; in se reconditur (le sage comparé à Dieu), *secum est* ; et la plaisanterie d'Épictète (*Dissertat.*, III, 13, 4) sur le Zeus privé de Héra après la conflagration.

3) *Enn.*, V, 8. Expressions du mélange total (p. 235, 18, éd. Volkmann) ἔχει πᾶς (toute substance) πάντα ἐν αὐτῷ ... ὥστε πανταχοῦ πάντα, 241, 16 : dans le monde intelligible, « chaque partie reste ce qu'elle est sans confusion ; mais tous les êtres y sont à la fois en un seul (εἷς ἐν ὁμοῦ πάντα) ; p. 253, 26 : dans le monde intelligible « tout est ensemble et cependant distinct. » Cf. des expressions analogues chez Chrysippe (*Vet. Stoic. Fragm.*, II, n° 473, p. 155,

la théorie stoïcienne du lieu des êtres<sup>1</sup>. La vision intelligible pénètre le monde intelligible, comme le Logos stoïcien pénètre le monde sensible<sup>2</sup>. Les paradoxes stoïciens, faux si on les affirme de notre monde, se trouvent ici vérifiés : ici il n'y a rien qui soit contre nature ; c'est dans l'intelligence pure que toutes les vertus sont solidaires<sup>3</sup>. Plotin prend d'ailleurs soin d'avertir le lecteur que c'est dans les « raisons spermatiques » des Stoïciens que l'on trouve l'image la plus exacte de l'action intellectuelle<sup>4</sup>.

C'est là une transposition savante de la cosmologie stoïcienne. Sous des formes moins arrêtées, des images de même nature servent à représenter l'origine, la chute et le salut de l'âme. Le mélange du souffle igné, du pneuma, avec l'eau qui, chez les Stoïciens, est le principe de la génération du monde, est interprété comme une chute du principe divin de l'âme. Les Séthiens, par exemple, décrivent le pneuma divin, intermédiaire entre la Lumière et l'Obscurité

18 sq. : les corps mélangés ἀλλήλοις ἐνοῦσθαι δι' ὅλων, et conservent cependant leurs propriétés particulières) : une des formes du dieu suprême est chez Chrysippe « mundi animi fusionem universam » (*id.*, n° 1077). Quant aux exemples psychologiques par lesquels Plotin illustre la théorie, l'existence simultanée et sans confusion des sciences dans l'âme (253, 27), on doit comparer ce que dit Chrysippe de l'interpénétration des représentations dans l'âme (n° 56, p. 23, 6 sq.).

1) *Ibid.*, 235, 31. Dans le monde intelligible l'être n'est pas différent de son « lieu » (χώρα). Les Stoïciens avaient tenté de montrer contre Aristote que le lieu d'un corps est déterminé non par les corps voisins, mais par le corps lui-même.

2) *Ibid.*, 236, 8. Dans le monde intelligible « on se représente une partie, mais on voit en elle le tout, comme si l'on avait l'œil de Lyncée qui voyait à travers la terre. » C'est de la même façon que Cornutus décrit la vision du monde par Zeus (*Theol. gr. comp.*, p. 11, 20, éd. Lang), et Philon (*Quaest. in Gen.*, II, 72) donne du mythe de Lyncée une interprétation tout à fait analogue.

3) *Enn.*, I, 2, 7 : ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, et Chrysippe ap. Diog. Laërt, VII, 125. Autres paradoxes stoïciens ; dans le monde intelligible, il n'y a rien παρὰ φύσιν (II, p. 256, 22, éd. Voikmann), aucun mal (257, 9).

4) Tout le § 6 de l'*Enn.*, IX, ch. 5, n'est que la description avouée comme telle de l'action du logos spermatique des Stoïciens, qui doit être l'« image » (254, 3) de la connaissance intellectuelle.



comme une « odeur de myrrhe, une puissance pénétrante (διοδεύουσα), comme un parfum, douée d'un mouvement incompréhensible et meilleur qu'on ne peut dire ». Cette description, sûrement stoïcienne d'origine<sup>1</sup>, se complète par celle du mélange du pneuma avec l'Obscurité<sup>2</sup> : l'auteur indique, comme source, un traité d'Andronicos le Péripatéticien, περὶ κράσεως καὶ μίξεως qui, nous le savons par ailleurs, suivait, dans ses rares écrits dogmatiques, les doctrines stoïciennes<sup>3</sup>. On y trouve avec l'idée cosmogonique du germe humide du monde (l'« Obscurité » est assimilée à l'élément liquide)<sup>4</sup> toute la théorie du mélange total, exposée, non sans quelques bévues, au moyen d'exemples empruntés au stoïcisme<sup>5</sup>.

Les Docètes se bornent à comprendre dans le même sens la psychogonie stoïcienne. Les âmes sont pour eux « des idées qui, [venues] des régions supérieures, et refroidies [par l'air] (ἀποψυγεῖσθαι) vivent dans l'obscurité ». C'est, matériellement, l'explication stoïcienne de l'origine de l'âme avec une signification morale tout opposée<sup>6</sup>.

1) *Philosoph.*, V, 19 sq.

2) On trouve, en effet, le même rapprochement et la même distinction entre les divers genres de « souffle » avec la comparaison à l'exhalaison d'une odeur chez Philon, *Comm. allég.*, I, 42, éd. Cohn.

3) *Philos.*, V, 21.

4) Cf. Zeller, *Philos. der Griech.*, III, 1<sup>re</sup>, 624, note 1, qui ne tient pas compte de notre texte, mais seulement d'un texte de Galien pour juger les théories d'Andronicos.

5) Comme dans les livres hermétiques, dans la cosmogonie de *Poimandres*, l'obscurité se change en « une nature liquide » (329, 3).

6) Pour le germe humide chez les Stoïciens, cf. *Vet. Stoic., Fragm.* d'Arnim, II, nos 579, 580. Pour les exemples des Séthiens, le mélange de la lumière avec l'air ou l'eau se retrouve, n° 473, p. 155, 32 ; le mélange des parfums, n° 471, 153, 25 ; le mélange d'eau et de vin, n° 153, 33. Mais les Séthiens n'ont pas su distinguer la « confusion » où les éléments mêlés perdent leur nature du mélange total où ils coexistent en se distinguant. Ils assimilent le mélange du πνεῦμα et de la matière qui, pour les Stoïciens est une κράσις, ou mélange de plusieurs parfums qui est une σύγχυσις.

7) *Philosoph.*, VIII, 10 ; pour le bain d'air qui chez les Stoïciens est l'origine de l'âme, cf. *Vet. St. Fr.*, II, n° 806.

La conflagration totale, d'autre part, est interprétée dans le sens des religions du salut. On sait combien est pauvre l'eschatologie stoïcienne ; pourtant, dans l'école elle-même, l'absorption du cosmos dans le feu divin primitif fut considérée comme une espèce de purification totale où l'être bon demeurerait seul, sans aucun mélange du mal<sup>1</sup>.

Or c'est une espèce d'absorption semblable qui fait, chez Plotin, l'unité du monde intelligible : « Là-bas tout est le ciel ; la terre, la mer, les animaux, les plantes, les hommes, tout cela est le ciel ; tout est céleste dans le ciel de là-bas », et encore : « Là-bas, tous les astres sont le soleil, et chacun est aussi le soleil<sup>2</sup>. »

Ce qui empêche cette image du salut de s'étendre, c'est que l'âme religieuse, à cette époque, est surtout préoccupée de séparer le profane du sacré. L'absorption du profane par le sacré paraît exiger une espèce de contact indigne de l'être sacré ; on l'expulse, ou l'on en sort ; on ne le transforme pas. C'est pourquoi la conflagration totale paraît à Philon une opinion impie<sup>3</sup> ; c'est pourquoi le salut est considéré plutôt comme la fin du mélange monstrueux qui constitue l'être humain par le retour de chaque élément à son principe, de l'élément obscur à l'obscurité, de l'élément lumineux à la lumière (*Poimandres*, *Séthiens*)<sup>4</sup>.

Malgré cette considération, il n'est pas sans exemple que la conflagration totale apparaisse liée à l'eschatologie<sup>5</sup>.

Ainsi la cosmologie stoïcienne se retrouve toute déformée dans les religions du salut. Pour en avoir l'impression d'ensemble la plus claire possible, il faut lire le *Poimandres*,

1) Cf., n° 598 : καθαρισμὸν τοῦ κόσμου, et 606 : κακὸν ... οὐδ' ὅτιοῦν ὑπολείπεται.

2) *Enn.*, V, 8, 3 ; 235, 5 ; 235, 22, qui se rapproche d'une façon significative de l'espèce de théologie solaire de Cléanthe (ap. Plutarque, *de comm. not.*, ch. 31) : « dans la conflagration le soleil s'assimile tous les astres et les change en lui-même ».

3) *Quis rer. div. heres.*, § 228, éd. Cohn.

4) *Poimandres*, § 24, 25 ; Séthiens, *Philosoph.*, V, 21.

5) La conflagration considérée comme jugement, Minucius Felix, ch. 31 ; Clem. Alex., *Strom.*, V.



chap. 1<sup>er</sup> des écrits hermétiques. La révélation d'Hermès commence par le récit de la cosmogonie. D'abord « tout est devenu lumière calme et gaie ». Puis la lumière cède la place à une profonde obscurité (l'air), d'où vient l'élément liquide, inférieur. « De la lumière vient, sur l'eau, un « logos sacré » ; alors de l'eau jaillissent le feu qui va au plus haut du ciel, puis l'air qui se suspend au feu, tandis qu'en bas, eau et terre restent mélangés (§ 4 et 5) <sup>1</sup>. Ici l'auteur quitte le stoïcisme : le Logos sacré, en effet, après la production des éléments, « saute des éléments inférieurs jusqu'à l'élément le plus pur de la création et s'unit à l'Intelligence démiurgique (la lumière) ». C'est donc sans lui que sont créés dans chaque sphère, les animaux sans raison. Pour l'homme, être raisonnable créé par Dieu, c'est par sa volonté qu'il vient habiter dans la sphère inférieure, et sa fin dernière est aussi de quitter le monde pour s'unir à son lieu d'origine<sup>2</sup>. Ainsi le Logos n'est plus seulement le principe de vie, la « semence » des êtres ; il est aussi le principe divin qui fait retour à son origine.

Tels sont les *disjecta membra* de la cosmologie stoïcienne qui continuent à former au moins en partie, la matière des représentations du monde à la fin du paganisme. C'est la dissolution de la synthèse, élaborée par l'Ancien Stoïcisme.

L'homme ne veut plus croire à l'immanence de la Raison dans le monde, et les forces cosmiques lui apparaissent comme des fatalités aveugles ; c'est ailleurs qu'il cherche la cité de justice, où tout conspire. Tout l'édifice a donc craqué ; mais les matériaux en sont restés excellents pour bâtir sur des plans nouveaux. Avec une partie, on construit le monde de la fatalité sans raison ni providence ; on se sert de l'autre pour le décor et la mise en scène du grand drame religieux

1) Mêlé à des images d'origine diverse, cette cosmogonie garde une structure stoïcienne ; cf. *Vet. St. Pragm.*, II, nos 579 et 680 : 1° le feu ; 2° l'extinction du feu en air (obscurité) ; 3° le changement en eau ; 4° la présence du germe des choses dans l'eau ; 5° la production des éléments.

2) Il y a là des idées qui peuvent dériver du stoïcisme de Posidonius.

qui va de la chute de l'âme à son salut. Les images en sont si commodes et si répandues, les Stoïciens eux-mêmes ont pris un tel soin d'aller au devant du goût populaire, que l'on ne va pas chercher ailleurs.

Il va sans dire cependant que l'on fait ainsi violence au stoïcisme dont l'originalité était précisément dans l'affirmation d'une force à la fois nécessaire et rationnelle qui pénètre le monde. On isole à nouveau le nécessaire du rationnel, le fait de l'idéal, ou plutôt leur identification et le passage de l'un à l'autre devient un problème, celui du salut.

Cette dissociation n'était pas sans danger; si la nécessité, le sensible doivent exclure le rationnel et l'intelligible, la vie actuelle avec tous les devoirs qu'elle comporte est totalement condamnée. Cette vérité ne fut pas méconnue de tous; et ceux qui la soutinrent contre les mystiques les plus radicaux sentirent comme d'instinct la nécessité de revenir non plus à la lettre, mais à l'esprit même de la cosmologie stoïcienne. C'est ainsi que l'on voit les apologistes chrétiens utiliser les doctrines physiques du stoïcisme pour défendre la religion nouvelle contre les dangers du gnosticisme. Lorsque Tertullien soutient contre Platon le sensualisme stoïcien, son but est de retirer l'indépendance à la connaissance intelligible; sans quoi il faudrait que notre monde fût l'image d'un autre, aux dépens duquel il est déprécié, ce qui permet toutes les erreurs des gnostiques<sup>1</sup>. C'est au Dieu des gnostiques, dont la connaissance est réservée aux seuls initiés, qu'il oppose la thèse stoïcienne des notions communes<sup>2</sup>. Enfin, contre leur Absolu sans cause, il reprend, dans les termes mêmes du stoïcisme, l'affirmation de l'universalité du principe de causalité<sup>3</sup>.

Voyez aussi en quel sens rationaliste Athénagore<sup>4</sup> utilise

1) *De anima*, 18.

2) *Adversus Marcionem*, I, 10.

3) *Ibid.*

4) *De resurrectione*, 15.



l'idée de sympathie universelle : c'est pour montrer que l'union de l'âme et du corps doit être indissoluble ; ce n'est pas seulement pour donner une démonstration physique de la résurrection des corps, mais pour protester contre l'idée gnostique de l'intelligence purifiée des corps.

Ainsi, à côté d'imitations inintelligentes ou inconscientes, la cosmologie stoïcienne eut encore ses fidèles : ce sont tous ceux qui virent dans le rationalisme, qui y était inhérent, un moyen d'échapper au mysticisme.

ÉMILE BRÉHIER.

---

# L'ÉGLISE DONATISTE

## ORGANISATION ET CARACTÈRES <sup>1</sup>

---

### II

L'histoire et l'organisation du Donatisme permettent d'en déterminer avec assez de précision les causes réelles et durables, les caractères dominants et les principes, les aspirations, le rôle social et politique.

Tout d'abord, on doit distinguer entre les causes apparentes, accidentelles, et les causes profondes du schisme. L'origine immédiate du Donatisme est dans les surprises de la persécution de Dioclétien, dans cette question des *lapsi* qui avait déjà produit les schismes du temps de Cyprien, dans la difficulté de régler la situation des innombrables chrétiens qui avaient faibli d'une façon ou d'autre en face des persécuteurs. Avant même le rétablissement de la paix religieuse, le malentendu éclate dans le manifeste des martyrs d'Abitina, dans la réunion des évêques numides à Cirta, dans la correspondance du primat Secundus avec Mensurius de Carthage, dans la campagne d'invectives contre Mensurius et son archidiaque <sup>2</sup>. A ces malentendus s'ajoutent des querelles de personnes, des jalousies, des rancunes, les intrigues de Donat des Cases Noires, de Lucilla, des *seniores* prévaricateurs, des prêtres ambitieux et déçus <sup>3</sup>. Ces malentendus et ces intrigues aboutissent à une rupture définitive, après l'élection de Caecilianus comme évêque de Carthage en 311 <sup>4</sup>. Tout cela peut expliquer un schisme restreint et momentané,

<sup>1</sup>) Voir *Revue*, t. LXIII, p. 257.

<sup>2</sup>) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze ; Optat, I, 13-16 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25 ; 14, 26 ; 15, 27 ; 17, 31-33 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

<sup>3</sup>) Optat, I, 16-18 ; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; III, 28, 32 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

<sup>4</sup>) *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 et 194-196 Ziwsa ; Optat, I, 19-20 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 28, 32 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; 16, 29 ; *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 5, 14.

mais non la rapide extension, la popularité et la durée séculaire du Donatisme. Il y eut évidemment d'autres causes, des causes profondes, dont l'action sourde s'exerçait depuis longtemps et continua d'agir sur les générations successives.

La première de ces causes était l'organisation anormale de l'Église africaine, où les provinces ecclésiastiques, alors à peine ébauchées, n'eurent jamais une véritable autonomie, où le pays tout entier, de la frontière de Cyrénaïque à la frontière de Tingitane, dépendait de l'évêque de Carthage, où cependant l'évêque de Carthage exerçait l'autorité d'un patriarche sans en avoir le titre<sup>1</sup>. De là, des jalousies entre les évêques des diverses provinces, et une défiance persistante à l'égard de leur chef commun : jalousies et défiance dont sortiront plus tard de nouveaux schismes dans l'Église schismatique elle-même<sup>2</sup>.

La seconde cause, liée à la première, était la rivalité traditionnelle entre le primat de Numidie et l'évêque de Carthage. Les circonstances de l'élection de Caecilianus, en 311, sont là-dessus très caractéristiques. Par suite de diverses intrigues, l'élection fut brusquée, et se fit, nous dit-on, « en l'absence des Numides »<sup>3</sup>. D'où un vif mécontentement des Numides, qui, à tort ou à raison, prétendaient être consultés sur le choix du chef de l'Église africaine<sup>4</sup>. Aussi la première mesure des dissidents de Carthage fut-elle d'appeler les Numides. Ceux-ci accoururent avec leur primat Secundus : ils composèrent à eux seuls tout le concile, et se vengèrent en déposant le chef élu sans leur aveu<sup>5</sup>. Plus tard, dans l'Église de Donat, les Numides continuèrent de jouer un rôle

1) Cf. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 85 et suiv.

2) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 14, 36 ; 19, 51 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; 58, 69 ; *Sermo II in Psalm. 36*, 20 ; *Epist.* 87, 10 ; 93, 1 et suiv. ; 185, 4, 17.

3) « Ut absentibus Numidis soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent » (Optat, I, 18).

4) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 29.

5) Optat, II, 19-20 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; 16, 29.



prépondérant<sup>1</sup>; à la Conférence de 411, leur primat aura encore la préséance sur le primat de Carthage<sup>2</sup>.

A ces rivalités, à ces jalousies entre évêques des diverses provinces africaines, on doit ajouter d'autres causes, d'ordre psychologique, moral, ou même politique : le caractère des chrétiens d'Afrique, leur dévotion et leur intransigeance, leur fidélité aux traditions locales, leur prétention de régler entre eux leurs affaires, prétention qu'affichaient déjà les Catholiques du pays au temps de Cyprien, et qu'ils conserveront parfois même au temps d'Augustin<sup>3</sup>. La dernière cause, et non la moins efficace, est dans l'état social de l'Afrique, où la misère était grande depuis le milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, où le parti de la misère était acquis d'avance à tous les mécontents, où ce parti trouvait des réserves inépuisables dans une population indigène restée barbare, et souvent, ignorante même du latin<sup>5</sup>. Toutes ces causes, surtout la dernière, expliquent le succès rapide et durable du Donatisme. La propagande des schismatiques a été infatigable et habile : mais le plus sûr agent de propagande a été le mécontentement d'une bonne partie des Africains.

Ce qui, dans le Donatisme, a séduit l'âme des populations africaines, ce sont précisément ces principes exclusifs, ces intransigeances sectaires, que lui reprochaient les Catholiques. Pour la doctrine, il n'apportait rien de nouveau. C'était là une condition négative, mais essentielle, du succès. L'Afrique latine était la terre classique de l'orthodoxie. Elle n'entendait rien et ne s'intéressait guère aux spéculations théologiques. Jusqu'au temps d'Augustin, elle n'a pas produit de véritables théologiens. Elle se tenait ferme à la foi qu'elle avait adoptée. Elle n'a donné naissance à aucune hérésie pro-

1) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Epist.* 129, 6; *Sermo* 46, 15, 39; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26; *Contra Cresconium*, III, 52, 58 et suiv.

2) *Collat. Carthag.*, I, 14; 148; 157; III, 258.

3) Cyprien, *Epist.* 69-74; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 28 et 120.

4) Cf. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie* (Paris, 1895), p. 363-373.

5) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 66, 2; 108, 5, 14; 209, 3; *In Johannis Epistulam tractatus* II, 3.

prement dite, et, sauf dans quelques grandes villes voisines de la côte, elle n'a guère accueilli les hérésies étrangères. Or, le Donatisme, indifférent sur le dogme, est resté fidèle à l'orthodoxie traditionnelle; en dépit des fantaisies semi-ariennes de quelques sectaires, il n'est jamais tombé dans l'hérésie<sup>1</sup>. En revanche, il répondait aux aspirations des Africains par son principe même, par sa théorie réaliste du rôle de l'homme dans les sacrements, par ses instincts conservateurs, par son respect des traditions évangéliques ou africaines, par son intransigeance systématique, par sa dévotion exigeante, par la sévérité de sa discipline, par sa conception de l'Église qui entraînait l'autonomie du christianisme local, par son exclusivisme national, par la fatalité qui le mit en opposition avec l'autorité politique.

Le principe du schisme était fort séduisant pour des âmes simples, et semblait s'imposer à la conscience des honnêtes gens. Suivant les théoriciens du parti, l'efficacité des sacrements dépendait des dispositions subjectives, de la valeur personnelle de celui qui les conférait : non seulement de la rectitude de sa foi, mais encore de sa dignité morale<sup>2</sup>. Les Catholiques repoussaient cette conception à cause des difficultés inextricables qu'elle entraînerait dans la pratique, à cause du danger qu'il y aurait à subordonner la validité des sacrements aux enquêtes préalables ou rétrospectives sur la vertu de tel ou tel clerc; ils admettaient donc que tout sacrement administré selon les rites était valable, parce que Dieu seul opérait<sup>3</sup>. On ne peut nier, cependant, que le principe adopté par les Donatistes fût conforme à l'esprit de l'Évangile et des communautés primitives. Cette théorie était de nature à séduire la logique populaire, peu disposée à admettre qu'un coquin pût ouvrir aux honnêtes gens les portes du Paradis. Quant aux conséquences du principe, elles se tiraient

1) Optat, I, 5; 10-12; II, 1; Augustin, *Epist.* 61, 2; 185, 1; *Sermo* 183, 5, 9.

2) Optat, V, 4-7; Aug., *Contra litteras Petiliani*, II, 2-7, 4-16; 32-37, 72-85.

3) Optat, V, 4; Augustin, *De baptismo*, I, 2, 3 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 2, 5; 5, 11.



d'elles-mêmes. Puisque tous les évêques donatistes dispensaient les sacrements, c'étaient tous des saints; de leur sainteté participaient les prêtres et autres clercs ordonnés par eux. Au contraire, tous les clercs catholiques étaient coupables ou suspects; les sacrements qu'ils conféraient étaient nuls, parce que tous ces clercs étaient, pour le moins, les héritiers et les complices des traditeurs<sup>1</sup>. Ainsi, par son principe seul, l'Église de Donat imposait à la foule de ses adeptes le respect de ses clercs et le mépris de l'Église rivale.

Par son esprit conservateur, elle flattait en même temps la dévotion ardente du chrétien et le patriotisme local de l'Africain. Elle prétendait se rattacher directement à la tradition apostolique, conserver ou faire revivre l'idéal évangélique<sup>2</sup>. Comme aux temps héroïques du christianisme, elle se sentait en communion permanente avec l'Esprit Saint, dont la présence se manifestait aux plus incrédules par les miracles et les visions<sup>3</sup>. Elle ravissait les fidèles par les pratiques multipliées d'une dévotion exigeante, comme par la sévérité théorique de sa discipline<sup>4</sup>; d'autant mieux que cette sévérité de principe ne l'empêchait pas de se prêter, en fait, aux accommodements<sup>5</sup>. En face des trahisons et des corruptions de l'autre Église, elle prétendait offrir au monde le merveilleux spectacle d'une Église de Saints<sup>6</sup>. Et ces Saints étaient d'autant plus chers au peuple, qu'ils témoignaient en

1) *Acta Saturnini*, 19 Baluze; *Optat.*, III, 11; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72; 33, 77; 50-54, 115-123; *De unico baptismo*, 11, 19.

2) *Passio Marculi*, p. 762 Migne; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

3) *Acta Saturnini*, 17-20 Baluze; *Passio Marculi*, p. 763-764 Migne; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768-771 Migne; Augustin, *In Johannis Evangelium tractatus XIII*, 17; *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49; *Contra Cresconium*, III, 53, 59.

4) *Optat.*, II, 26; III, 11; *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv.; III, 32, 37.

5) Augustin, *Epist.* 51, 4; 53, 3, 6; 93, 10, 43; 108, 2, 4-5; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 60, 66.

6) *Optat.*, II, 1; 14; 20; III, 4; Augustin, *Epist.* 108, 7, 20; *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 44; *De unico baptismo*, 14, 24; *Collat. Carthag.*, III, 258.



toute chose d'un étonnant respect pour les vieilles traditions de l'Église africaine. Dans l'organisation matérielle, dans la hiérarchie et la liturgie, ils ne différaient des Catholiques que sur les points où ces traîtres de Catholiques avaient renié l'usage national : quand l'on incriminait ces divergences, les évêques donatistes répondaient simplement, avec l'approbation de la foule, qu'ils suivaient l'exemple de leurs pères<sup>1</sup>. S'ils ouvraient et lisaient leurs livres saints, on y reconnaissait les vénérables textes bibliques qui avaient été en honneur aux temps glorieux de Cyprien<sup>2</sup>. Ils n'avaient rien changé aux habitudes des populations; et l'on connaît la mentalité des dévots, qui n'aiment pas à être troublés dans leurs habitudes. L'Église de Donat unissait en elle les deux traditions chères à ces passionnés chrétiens d'Afrique : elle était en communication avec l'Esprit Saint, comme les Apôtres; elle rebaptisait les hérétiques, comme Cyprien.

Son intransigeance théorique était en harmonie avec l'intransigeance naturelle du tempérament africain. Tout en ménageant l'intérêt du parti, tout en sacrifiant aux nécessités du moment<sup>3</sup>, les évêques donatistes ont toujours su sauvegarder, aux yeux des foules, la souveraineté de leurs principes exclusifs. Ils faisaient profession de maintenir inviolables les règles de la hiérarchie, de la liturgie et de la discipline<sup>4</sup>. Cette soumission héroïque à la règle facilitait beaucoup la tâche des évêques, et frappait d'admiration le vulgaire, qui aime les solutions simples et les hommes tout d'une pièce. A cette abnégation sublime, à cette rigidité volontaire des clercs de Donat, on opposait la conduite

1) Augustin, *De baptismo*, I, 1; 18, 28; II, 1, 2 et suiv.; *Contra Cresconium*, II, 31, 39; III, 1 et suiv.; *Epist.* 93, 10, 35.

2) *Retract.*, I, 20, 5; *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv.; *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) Optat, II, 16; Augustin, *Epist.* 53, 3, 6; 93, 10, 43; 105, 2, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203; 97, 224; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 60, 66.

4) Optat, II, 21-26; III, 3; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 13, 31; *Epist.* 23, 5; 44, 5, 12; 93, 4, 14; *Collat. Carthag.*, III, 258.

équivoque des Catholiques, leurs hésitations, leurs décisions contradictoires, leur oubli des traditions, leur politique de concessions et de compromis avec des accès de sévérité ou de violence<sup>1</sup>. Sans doute, cette intransigeance des clercs donatistes leur attira bien des difficultés avec le pouvoir séculier, et déclencha contre eux des persécutions; mais ils en furent d'autant plus populaires. Par cette attitude, ils flattaient l'esprit d'opposition chez les mécontents si nombreux en Afrique, colons ou indigènes : ils couronnaient toutes leurs vertus de l'auréole du martyr<sup>2</sup>.

La conception donatiste de l'Église n'était point non plus pour déplaire aux Africains, puisqu'elle aboutissait, en fait, à la constitution d'une Église exclusivement nationale. Les théoriciens du parti ne niaient pas que la véritable Église, en principe, fût universelle. Ils accordaient même qu'elle s'était étendue autrefois sur tout l'Empire romain, jusque chez des populations barbares. Mais ils ajoutaient que, de leur temps, elle se maintenait seulement en Afrique. Les chrétiens de Rome et de tous les pays étrangers s'étaient perdus en se solidarisant avec les traditeurs africains, dont ils étaient devenus les complices inconscients, et qui leur avaient communiqué la souillure héréditaire. Désormais, il n'y avait plus de chrétiens authentiques que dans les communautés du parti de Donat<sup>3</sup>. A l'appui de cette thèse surprenante, les schismatiques invoquaient même des textes de l'Écriture. Aux innombrables citations des Catholiques sur l'Église universelle, ils opposaient surtout ce verset du *Cantique des Cantiques* : « Indique-moi, toi que chérit mon âme, où tu fais paître ton troupeau, où tu reposes dans le

1) Optat, III, 1; Augustin, *Epist.* 85, 1-2 : *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv. ; III, 32, 37 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 10, 12; IV, 15, 17.

2) *Passio Marculi*, p. 761 et 766 Migne ; *Collat., Carthag.*, II, 10; III, 258; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 18, 40 ; 23, 51 ; 71, 159 ; 75, 167 ; 76, 169.

3) Optat, II, 1-13; *Collat. Carthag.*, III, 258; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1-4, 1-6 ; II, 1-9, 1-18 ; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 10-23.



midi, *in meridie* »<sup>1</sup>. Ce midi, c'était l'Afrique. La Bible légitimait les prétentions de la secte<sup>2</sup>.

Donc, seule au monde, l'Église de Donat représentait la véritable Église. Elle repoussa toujours les noms dédaigneux que lui donnaient ses adversaires, et par lesquels nous la désignons encore : *pars Donati*, ou *schisma Donati*, ou *Donatistae*<sup>3</sup>. Pour ses fidèles, elle était simplement l'Église catholique, la vraie, la seule. Elle n'a jamais cessé de réclamer ce titre. En 313, le réquisitoire des dissidents contre Caecilianus fut présenté au nom de l'Église catholique (*Libellus Ecclesiae catholicae*)<sup>4</sup>. En 314, dans le procès de l'évêque Félix d'Abthugni, son avocat commença son discours par ces mots : « Je parle au nom des *seniores* du peuple chrétien de la Loi catholique... »<sup>5</sup>. Quelques années plus tard, un pamphlétaire du parti invoquait le manifeste des martyrs d'Abitina pour démontrer que son Église était « l'Église sainte, la seule, la véritable Église catholique »<sup>6</sup>. Un autre pamphlétaire, pour expliquer le malentendu sur le nom, mettait en cause le Diable lui-même : Satan avait réussi à conserver aux traditeurs ce nom vénéré de Catholiques, pour faire croire au monde que les vrais Catholiques étaient des hérétiques<sup>7</sup>. Tous les polémistes de la secte ont soutenu énergiquement la même thèse. A la Conférence de 411, de vives discussions s'engagèrent là-dessus entre les deux partis, dont chacun prétendait représenter l'Église catholique<sup>8</sup>. Les Donatistes n'ont jamais varié ni cédé sur ce

1) *Cantic.*, 1. 6.

2) Augustin, *Epist.* 93, 8, 24-25; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 51.

3) *Acta Saturnini*, 1 et 16 Baluze; *Passio Donati*, 3; *Collat. Carthag.*, III, 22; 75; 91-93; 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

4) Augustin, *Epist.* 88, 2; 93, 4, 13.

5) *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa.

6) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.

7) *Passio Donati*, 3.

8) *Collat. Carthag.*, III, 22; 75-76; 91-93; 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

point. A grand renfort de textes bibliques, ils analysaient un à un tous les caractères de la véritable Église catholique, pour conclure naturellement que ces caractères se trouvaient seulement dans l'Église de Donat<sup>1</sup>. Et cette conclusion ravissait leurs fidèles, en chatouillant l'amour-propre de ces naïfs Africains, qui étaient fiers de posséder, dans leur Église jalousement nationale, le seul rameau encore vert de l'Église universelle.

Un des traits les plus marqués du Donatisme, d'un bout à l'autre de son histoire, c'est le dévouement fanatique de ses adeptes, et la haine non moins fanatique dont ils poursuivaient les Catholiques. La première raison qu'ils avaient d'exécrer l'Église rivale, c'est que cette soi-disant Église, malgré son indignité et sa déchéance irrémédiable, usurpait le nom sacré de Catholique, s'en parait aux yeux du monde grâce à la complicité des gens d'outre-mer, et reléguait ses adversaires dans la vulgaire catégorie des hérétiques ou des schismatiques<sup>2</sup>. Le second motif de haine, c'est que l'Église des traditeurs était l'Église officielle, qu'elle pouvait compter sur l'appui du pouvoir séculier, que périodiquement elle provoquait et déchaînait la persécution<sup>3</sup>. La troisième raison, peut-être la plus forte, c'est que les fidèles des deux partis étaient en présence dans toutes les villes et dans la plupart des bourgs, se menaçant de l'œil et du poing, se disputant les âmes, les terres et les basiliques : ils se haïssaient d'une haine de frères ennemis<sup>4</sup>. Chez les Catholiques, ce sentiment

1) Optat., II, 1-13 ; *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1-4, 1-6 ; II, 1-9, 1-18 ; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 10-23.

2) *Passio Donati*, 3 ; *Collat. Carthag.*, III, 22 ; 75 ; 91-93 ; 258 ; Optat., II, 1-13 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3.

3) *Passio Donati*, 1-5 ; Optat., I, 5-6 et 22 ; III, 1-10 ; IV, 1 ; VII, 6 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; 9, 15 ; 10, 16 ; *Contra litteras Petilianus*, II, 18, 40 ; 19, 42 ; 20, 44 ; 79, 175 et suiv. ; *Collat. Carthag.*, III, 258.

4) Optat., I, 3 ; II, 18-19 ; III, 4 et 10 ; IV, 2 ; *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; 157-210 ; Augustin, *Retract.*, II, 53, 1 ; *Epist.* 23, 5 ; 33, 5 ; 103, 6, 17-19 ; 185, 4, 15 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8-16.



était ordinairement contenu par un reste de charité chrétienne, par la modération relative des évêques et du clergé. Chez les schismatiques, au contraire, les clercs et les évêques donnaient fréquemment l'exemple de la violence : rien n'arrêtait les passions brutales de la foule, ni les appétits grossiers des indigènes toujours prêts à piller pour la gloire de Dieu. L'idéal évangélique de l'Église des « Saints » devenait trop souvent, dans la réalité, une école de haine, de pillage et de meurtre.

Les Donatistes ne se croyaient pas tenus à plus de ménagements envers un Catholique qu'envers un païen. Or, tout leur semblait permis à l'égard des idolâtres : les menaces, les attaques à main armée, les injures et les coups. Donatistes et Circoncellions aimèrent toujours à surprendre les païens au milieu de leurs cérémonies : ils tombaient sur eux à l'improviste, brisant tous les objets du culte, frappant les gens à l'aveugle. S'ils n'étaient pas les plus forts, ils obtenaient du moins le martyre<sup>1</sup>. Après les lois de 399, qui ordonnaient la destruction des temples, ils se firent les exécuteurs bénévoles des volontés impériales : ils redoublèrent de zèle dans leur campagne contre l'idolâtrie, brisant le mobilier et les instruments du culte, maltraitant les personnes, rasant les temples ou les transformant en basiliques<sup>2</sup>.

Pour l'Église de Donat, les Catholiques étaient de vulgaires idolâtres. En livrant les Écritures pendant la persécution de Dioclétien, ou en se solidarissant avec les traîtres qui les avaient livrées, en acceptant leur héritage, ils avaient perdu tout droit au titre de chrétiens : leur baptême, tous leurs sacrements, tous leurs rites étaient nuls<sup>3</sup>. Pour les pamphlétaires du parti de Donat, les Catholiques étaient les alliés du Diable, les suppôts de Satan<sup>4</sup>. On racontait, et le vulgaire

1) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; *Contra Gaudentium*, I, 38, 51.

3) Optat, III, 11 ; Augustin, *Epist.* 35, 3 ; *Enarr. II in Psalm.* 145, 16 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72 et suiv.

4) *Acta Saturnini*, 2 Baluze ; *Passio Donati*, 3 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 17, 38.

croyait, que leurs cérémonies étaient réellement entachées d'idolâtrie. En 347, quand Macarius et Paulus avaient parcouru l'Afrique pour y faire appliquer l'édit d'union, ils avaient, disait-on, contraint les fidèles d'adorer une image placée sur l'autel <sup>1</sup>. Ces racontars trouvaient encore créance soixante ans plus tard, et, vers 408, Augustin pouvait écrire : « Combien de Donatistes hésitaient à franchir le seuil de notre Église, arrêtés par les propos des calomniateurs ! On leur répétait que nous placions je ne sais quoi sur l'autel de Dieu » <sup>2</sup>. En 378, l'évêque donatiste de Rome avait prétendu démontrer que le pape Damase lui-même était un païen<sup>3</sup>. La plupart des dissidents africains croyaient sincèrement que les soi-disant Catholiques étaient des idolâtres ; et, naturellement, ils les traitaient en conséquence.

On n'imaginerait pas jusqu'où allait cette haine, si l'on n'en connaissait, par des témoins irrécusables, les manifestations odieuses, naïves ou burlesques. Laissons de côté les attentats proprement dits, les massacres, les meurtres isolés, tous les exploits des Circoncellions et du fanatisme déchaîné. Voyons simplement les Donatistes à l'œuvre dans leur vie de tous les jours, écoutons les mandements de leurs évêques, suivons ces prélats dans leurs tournées épiscopales ou de propagande.

Un Donatiste qui se respectait ne devait jamais saluer un Catholique, ni répondre à son salut : ainsi le prescrivaient de nombreux évêques <sup>4</sup>. Il ne devait pas s'asseoir dans la même salle qu'un Catholique<sup>5</sup>, ni lui permettre de l'appeler son frère<sup>6</sup>, ni lui donner sa fille en mariage<sup>7</sup>, ni l'aider en quoi que ce fût. Pour justifier toutes ces prohibitions, les mande-

1) Optat, III, 12.

2) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.

3) *Epistula concilii romani* ann. 378 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

4) Optat, IV, 5.

5) *Collat. Carthag.*, I, 144-145 ; II, 3-6.

6) Optat, I, 3 ; IV, 2.

7) Augustin, *Sermo* 46, 7, 15.



ments épiscopaux alléguaient des textes de l'Écriture. Les évêques dissidents ne désarmaient pas même devant la mort : dans les villes où ils étaient les maîtres, ils interdisaient d'ensevelir les Catholiques dans les cimetières chrétiens<sup>1</sup>. Parfois ils condamnaient les vivants à mourir de faim : un évêque d'Hippone défendit aux boulangers de son diocèse de cuire le pain des Catholiques<sup>2</sup>. La plupart des évêques donatistes avaient pour principe de ne jamais répondre aux lettres de leurs collègues de l'Église officielle<sup>3</sup>.

La haine s'affirmait principalement dans tout ce qui touchait au culte. La présence d'un Catholique dans un sanctuaire des « Saints » était une souillure. Défense expresse aux Catholiques d'entrer dans une église des dissidents : à Hippone, un clerc veillait aux portes et arrêtait les intrus, qui n'auraient pu sans grand risque franchir le seuil<sup>4</sup>. Quand une basilique avait été enlevée à l'ennemi, elle ne pouvait être consacrée au nouveau culte qu'après une purification complète. On commençait par briser les calices et tout le mobilier liturgique, dont on vendait les morceaux<sup>5</sup>. Puis, on rasait ou l'on brûlait l'autel ; tout au moins, on le râclait énergiquement, de façon à effacer toute trace des mains de l'officiant sacrilège<sup>6</sup>. Enfin, on lavait avec de l'eau salée le dallage et les murs<sup>7</sup>. Quant aux Catholiques qui se ralliaient, on les assimilait aux païens, même les religieuses, les clercs ou les évêques, qui étaient astreints à la pénitence, à un nouveau baptême, à une nouvelle consécration<sup>8</sup>. C'est surtout au temps de Julien que triompha le fanatisme épiscopal du Donatisme. Des évêques numides, suivis de bandes d'énergumènes, se

1) Optat, VI, 7.

2) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

3) *Ibid.*, I, 1 ; *Epist.* 35, 1 ; 43, 1 ; 87, 6 et 10 ; 107, 1.

4) *Sermo* 46, 13, 31. — Cf. *Epist.* 108, 5, 14.

5) Optat, VI, 2.

6) *Ibid.*, VI, 1.

7) *Ibid.*, II, 21 ; VI, 6. — Augustin, *Epist.* 108, 5, 14.

8) Optat, II, 19-26 ; VI, 4 ; Augustin, *De unico, baptismo*, 11, 19 ; *Collat. Carthag.*, I, 197-198 ; 201-203.

mirent en campagne pour reprendre les églises et ramener les populations au vrai christianisme. Ils parcoururent ainsi une grande partie de la Numidie et de la Maurétanie, terrorisant les villes et les campagnes, donnant l'assaut aux basiliques et purifiant les ruines, bousculant les fidèles, massacrant des clercs, exorcisant les Catholiques, humiliant à plaisir les évêques, les prêtres ou les diacres qui venaient à eux de gré ou de force. Ils poussèrent la piété donatiste jusqu'au sacrilège, lançant par les fenêtres les ampoules de saint chrême, jetant l'eucharistie aux chiens <sup>1</sup>.

Mêmes sentiments dans toute la littérature et dans tous les documents du parti : on peut dire que la haine fut la Muse de la polémique donatiste. Logiquement, cette haine aurait dû couper court à toute controverse. En effet, les Donatistes avaient pour maxime, pour règle de conduite, qu'on ne devait jamais discuter avec un Catholique. La plupart d'entre eux se dérobaient à toutes les questions de leurs adversaires, ne répondaient pas à leurs lettres, déclinaient systématiquement toute proposition de conférence publique ou privée<sup>2</sup>. Optat de Milev s'en plaignait vivement : « Bien des gens, dit-il, ont souvent souhaité que, pour découvrir la vérité, une discussion s'engageât entre quelques-uns des défenseurs des deux partis. La chose n'a pu se faire. Les Donatistes empêchent tout rapprochement, ferment leurs portes, évitent de siéger avec nous, refusent de s'entretenir avec nous » <sup>3</sup>. Cette attitude était dictée aux schismatiques par des mobiles d'ordres divers. D'abord, la crainte de compromettre leur sainteté dans le commerce des coupables, de contaminer leur vertu au contact des sacrilèges. Puis, l'amour du mystère des petites chapelles, l'horreur de la publicité, le souci de dérober aux curiosités de la foule et de réserver aux évêques

1) Optat, II, 17-19.

2) *Ibid.*, I, 4 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, I, 1 ; 19, 21 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; *Epist.* 35, 1 ; 43, 1 ; 76, 4 ; 87, 6 ; 88, 7 ; 105, 4, 13 ; 107, 1.

3) Optat, I, 4.



le domaine de la théologie ou de la liturgie : Petilianus de Constantine se plaignait de ce que les Catholiques, en initiant le vulgaire aux débats sur le baptême, « produisaient les mystères au grand jour »<sup>1</sup>. Ce qui expliquait encore la discrétion des schismatiques, c'était la peur que leur inspiraient certains polémistes redoutables de l'autre Église. Augustin vit se dérober prudemment la plupart des évêques dissidents à qui il proposa des conférences contradictoires, et qui couvraient leur retraite en lui reprochant son humeur querelleuse<sup>2</sup>. On lui cachait même les ouvrages des sectaires, qu'il eut souvent beaucoup de peine à se procurer : « Pourquoi, dit-il, les Donatistes ne veulent-ils pas converser avec nous?... L'auteur même de la *Lettre* que j'ai entrepris de réfuter, s'il on le pressait de signer et d'avouer son ouvrage, ne le ferait peut-être pas : tant ils craignent que nous ne tenions quelques mots d'eux ! En effet, je désirais me procurer la seconde partie de cette même *Lettre*, parce que mes correspondants n'avaient pu obtenir une copie de tout l'ouvrage : or, aucun de ceux à qui l'on a demandé la fin, n'a voulu la donner, quand ils ont su que je m'étais mis à réfuter la première partie »<sup>3</sup>. Jusque dans leurs conciles, les évêques donatistes s'inspiraient du même principe. En 403, ils furent unanimes à repousser les propositions officielles de conférence, faites par les Catholiques<sup>4</sup>. Huit ans plus tard, ils ne vinrent à la Conférence de Carthage que malgré eux, de mauvaise grâce, à la suite d'une longue persécution, dans l'espoir chimérique d'un retour de fortune<sup>5</sup>. Généralement, quand on leur parlait de discuter, ces Donatistes si batailleurs devenaient muets et tournaient le dos.

1) Augustin, *De unico baptismo*, 1, 2.

2) *Epist.* 35, 1 ; 51, 1 ; 66, 2 ; 87, 1 et 6 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 1 ; *Contra Cresconium*, I, 3, 4-5.

3) *Contra litteras Petiliani*, I, 19, 21.

4) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; *Epist.* 76, 4 ; 88, 7 ; 105, 4, 13.

5) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, Praefat. ; I, 4 et 11 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 1.

Ils n'en étaient pas moins, quand ils le voulaient, d'assez redoutables polémistes. Malgré leur aversion théorique pour la controverse, ils furent amenés bien souvent, et de plus en plus, à justifier leurs doctrines ou à réfuter celles de leurs adversaires. Ils y furent contraints par la nécessité, soit de se disculper auprès des empereurs et d'éclairer l'opinion publique, soit de prémunir leurs fidèles contre la propagande de l'autre Église, soit de se défendre contre les attaques pressantes des écrivains catholiques, soit de confirmer les excommunications lancées par eux contre leurs propres schismatiques. Ajoutons que les modérés du parti consentirent parfois à discuter dans des conférences publiques ou par correspondance<sup>1</sup>. Ainsi est née la riche littérature polémique du Donatisme. On y compte de nombreux traités, des lettres, des pamphlets fort curieux; la controverse ou l'invective s'est glissée jusque dans les sermons, les relations de martyre, les Actes des Conciles, les documents judiciaires ou autres. Dans cette littérature, on rencontre de vigoureux polémistes. Au début, les auteurs de pamphlets, de réquisitoires ou de récits martyrologiques ne s'élèvent guère au-dessus de l'invective. Avec Donat le Grand, commence la polémique proprement dite. A Donat succèdent Vitellius Afer, Macrobius et Claudianus, Tyconius, Parmenianus. Plus tard, Augustin trouve en face de lui une pléiade d'adversaires de talent : Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Cresconius, Vincentius le Rogatiste, Gaudentius de Thamugadi, et bien d'autres. A la Conférence de 411, les avocats de l'Église schismatique tiennent tête à Augustin et à ses confrères.

La discussion portait à la fois sur la doctrine et sur les faits historiques. Les Donatistes analysaient complaisamment, d'après le témoignage des livres saints, les caractères distinctifs de la véritable Église<sup>2</sup>. Ils réfutaient la conception

1) Augustin, *Epist.* 43-44; 49; 52; 56-57; 70.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258; *Optat.*, II, 1-13; Augustin, *Epist.* 93, 10,



catholique de l'Église universelle, cherchaient à démontrer que le vrai christianisme s'était conservé seulement dans les communautés du parti de Donat : en face des traditeurs sacrilèges, ils gardaient intact l'héritage du Christ, des martyrs et des saints<sup>1</sup>. Ils s'efforçaient aussi de prouver la légitimité du schisme, la nécessité de rompre avec des coupables, des indignes ; ou plutôt, ils affirmaient que les vrais, les seuls schismatiques étaient les soi-disant Catholiques, qui, par leur trahison et leurs crimes, s'étaient mis eux-mêmes hors de l'Église<sup>2</sup>. La déchéance irrémédiable de Caecilianus et de ses successeurs<sup>3</sup>, la nullité de leurs sacrements et de toutes leurs cérémonies<sup>4</sup>, l'aveuglement de leurs fidèles et la nécessité pour eux de faire amende honorable<sup>5</sup>, la comparaison des deux épiscopats, les vertus évangéliques des « Saints »<sup>6</sup> : voilà autant de lieux-communs dans ces controverses. Les Donatistes aimaient surtout à développer longuement leur théorie du baptême<sup>7</sup>. Enfin, ils revendiquaient la liberté de conscience et de culte ; ils protestaient contre l'intervention du pouvoir séculier<sup>8</sup>.

44; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv.; *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 et suiv.

1) Optat, II, 1 et 11-12; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv.; II, 1-9, 1-18; *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv.; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 10-23.

2) Optat, I, 5-6; 21; 28; IV, 5; VII, 1; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 14, 21; II, 1 et suiv.; 18, 37 et suiv.; III, 1 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 38, 90 et suiv.; *Contra Fulgentium*, 26.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 2-4, 2-7; *Contra litteras Petiliani*, II, 18, 40 et suiv.; 92, 202; *De unico baptismo*, 14, 23-24; 16, 27-30,

4) Optat, III, 11; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 31, 70 et suiv.; 48-111 et suiv.; *De unico baptismo*, 11, 19.

5) Optat, III, 11-12; VI, 3-4; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 34, 79 et suiv.

6) *Passio Marculi*, p. 762 Migne; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 7-9, 13-18; *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2; *Sermo II in Psalm. 36*, 20.

7) Optat, V, 1-7; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 10, 20 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 2, 4 et suiv.; *De unico baptismo*, 2, 3 et suiv.

8) Optat, I, 22; III, 3; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 185; 92, 202 et suiv.; *Contra Cresconium*, III, 51, 57; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

A l'appui de ces protestations et de ces théories, ils invoquaient les faits historiques, leurs destinées tragiques et celles de leurs pères : c'est aujourd'hui, pour nous, le principal élément de vie dans ces polémiques. Pendant un siècle, les deux partis ont poursuivi leurs controverses sur les origines du schisme. Les Donatistes prétendaient établir par l'histoire que les auteurs responsables de la rupture, donc les vrais schismatiques, étaient les soi-disant Catholiques. Ils mettaient en cause non seulement les évêques de Carthage, Mensurius et Caecilianus, avec leurs partisans, mais encore tous les papes du commencement du iv<sup>e</sup> siècle, Marcellinus et Marcellus, Melchiade, Silvestre<sup>1</sup>. Ils expliquaient à leur façon le rôle des Conciles de Rome et d'Arles, ou l'intervention de Constantin<sup>2</sup>. Un autre argument de fait, qui leur tenait fort à cœur, c'était la série des persécutions dont ils avaient été victimes. Ils reprochaient amèrement aux Catholiques leurs démarches auprès des empereurs, leur complicité avec les bourreaux des « Saints »<sup>3</sup>. Ils montraient que l'histoire de leur Église avait été un long martyrologe, à peine interrompu par quelques trêves. A la liste traditionnelle des sinistres héros des persécutions païennes, ils ajoutaient les noms de leurs propres persécuteurs<sup>4</sup>. Ils retournaient contre les Catholiques la thèse de Lactance sur la vengeance divine qui avait toujours frappé les ennemis de Dieu. Petilianus de Constantine s'écriait : « Il a péri, Macarius ; il a péri, Ursacius ; et tous vos comtes ont également péri par la vengeance de Dieu. Ursacius, vaincu dans un combat contre les barbares,

1) Optat, I, 13 et suiv. ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 6 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202 ; III, 25, 29 ; *De unico baptismo*, 16, 27-30 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 et suiv.

2) Optat, I, 23-27 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4 et suiv. ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 5, 10 ; 6, 11 ; 8, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31 ; 19, 37.

3) *Passio Donati*, 1-5 ; *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Optat, I, 22 ; III, 1 et 4-10 ; IV, 1 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8-11, 13-17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202 ; III, 25-29.

4) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202. — Cf. *Liber genealogus* C, 627 (édition Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).



a été mis en pièces par les serres des oiseaux de proie et par la dent avide des chiens »<sup>1</sup>.

En 411, dans une lettre à Marcellinus, les évêques donatistes résumaient ainsi leurs griefs contre les persécuteurs : « Nous reprochons à nos adversaires les persécutions et les horribles cruautés dont eux et leurs ancêtres ont sans trêve, pendant cent ans et davantage, frappé et tourmenté nous et nos pères... Laissons de côté le passé, tout le sang chrétien versé par Leontius, Ursacius, Macarius, Paulus, Taurinus, Romanus, et tous les autres agents que nos adversaires ont fait envoyer par les princes du monde pour le meurtre des « Saints » ; alors qu'on tuait en foule nos vénérables évêques, qu'on exilait et reléguait les autres, qu'on traquait partout les chrétiens, qu'on déshonorait les vierges saintes, qu'on proscrivait les riches, qu'on dépouillait les pauvres, qu'on nous enlevait nos basiliques, qu'on réduisait nos évêques à fuir. Laissons tout cela ; mais tous les crimes commis de notre temps, personne ne les ignore. On a condamné nos évêques à l'exil ; on a contraint des chrétiens fugitifs à se précipiter du haut des rochers, on a opprimé les peuples, on a dépouillé les clercs, on a envahi les basiliques, on a maltraité ceux qui refusaient de se convertir. Enfin, dans la seule ville de Bagai, à cause de nos adversaires, a coulé le sang de nombreux chrétiens<sup>2</sup> ». Si l'on objectait aux évêques donatistes les violences de leurs partisans, ils répondaient qu'ils n'étaient pas responsables des méfaits des Circoncellions<sup>3</sup>. Sans doute, il y avait quelque exagération dans les accusations réciproques des deux partis. Augustin n'était pas loin d'en convenir ; il écrivait un jour à un évêque dissident : « Écartons ces vains reproches que les ignorants de nos deux partis se lancent mutuellement à la tête. Ne m'objecte pas les temps de Macarius, et je ne t'objecterai pas la cruauté des Circoncellions. Si tu

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; 185, 4, 16 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26.

n'es pas responsable de ceci, moi, je ne suis pas responsable de cela »<sup>1</sup>.

Dans leurs controverses, les Donatistes procédaient généralement par affirmations tranchantes, en gens sûrs de tenir la vérité, impatients des contradictions, toujours surpris et indignés qu'il se trouvât encore des mécréants assez sourds pour ne pas s'incliner aussitôt devant les oracles de l'Église des « Saints ». Pour justifier leurs aphorismes, leurs théories ou leurs malédictions, ils accumulaient les citations bibliques<sup>2</sup>. Ils alléguaient sans cesse les faits historiques, recommençaient sans se lasser le récit des origines de leur schisme ou des férocités de leurs bourreaux<sup>3</sup>. Ils citaient volontiers les documents d'archives, auxquels on en opposait d'autres : les deux partis s'accusaient mutuellement de produire de fausses pièces<sup>4</sup>. Au début, à la fin, au milieu de leurs démonstrations, les Donatistes aimaient à invoquer le Christ, ou l'Esprit Saint, ou l'Évangile, ou les Prophètes<sup>5</sup>. Et surtout, ils aimaient à lancer l'anathème<sup>6</sup> : entre deux phrases, entre leur idée et le mot qui devait la traduire, ils apercevaient presque toujours la tête d'un Catholique ou celle du Diable. Rancuniers, défiants, sur le qui-vive, ils ont souvent l'air de policiers dévots montant la garde autour de leur Église. Avec cela, ils ne sont indifférents ni comme écrivains, ni comme orateurs. Ils ont de la vigueur, du trait, une éloquence farouche, des habiletés d'avocats retors. Leur style, violent, sans nuances, âpre de ton, ne manque

1) *Epist.* 23, 6.

2) *Optat.* IV, 1 et 6-9 ; V, 9-10 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv. ; *Contra Gaudentium*, I, 11, 12 et suiv. ; *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) *Optat.* I, 22 ; III, 1 et 4-10 ; IV, 1 ; VII, 6 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4-11, 7-17.

4) *Optat.* I, 22 ; Augustin, *Epist.* 43, 9, 27 ; 44, 2, 4 ; *Brevic. Collat.*, III, 17, 31-33.

5) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze ; *Passio Marculi*, p. 762 Migne ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2 ; III, 16, 19 ; *Contra Cresconium*, III, 53, 59 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

6) *Passio Donati*, 3-4 ; *Acta Saturnini*, 17-20 ; Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 105, 240 ; *Contra Cresconium*, III, 53, 59.



ni de précision, ni de relief. Mais ils retombent souvent dans leurs péchés mignons : l'emphase, la déclamation, l'invec-tive. Enfin, bien qu'ils connaissent leur métier de rhéteurs, ils n'ont point l'art de renouveler une question, une démonstration, un récit. Sans cesse reparaissent les mêmes arguments, les mêmes faits, les mêmes litanies d'anathèmes : sur toute cette littérature polémique, pourtant si montée de ton, s'étend un voile de monotonie.

Quelque chose, dans ces controverses de sectaires, va droit au cœur des modernes : ce sont leurs belles protestations contre l'intervention du pouvoir séculier, leurs appels élo-quents à la liberté de conscience<sup>1</sup>. Cependant, sur ce point, l'on ne doit pas être dupe des mots, ni des apparences. Toutes les Églises, tant qu'elles sont persécutées, professent ces beaux sentiments ; dès qu'elles sont maîtresses, elles deviennent presque toujours persécutrices. C'est ce qui était arrivé à l'Église catholique elle-même. Pendant trois siècles, elle avait réclamé la liberté de conscience et de culte : quatre ans après l'édit de Milan qui proclamait cette liberté, la per-sécution avait recommencé à son profit. La mentalité des schismatiques africains ne différait pas de celle des Catho-liqués du temps. Moins que personne, les Donatistes n'étaient fondés à protester contre l'intervention du pouvoir civil : c'étaient eux, les premiers, qui en 313 avaient fait appel à Constantin<sup>2</sup>. Plus tard, sous le règne de Julien, ils avaient pleinement usé et abusé, contre leurs adversaires, des préro-gatives d'une Église semi-officielle<sup>3</sup>. Il est donc permis de croire que leurs nobles professions de foi étaient des argu-ments de circonstance. On n'en peut guère douter d'après leur tempérament de fanatiques, et aussi, d'après leurs actes. Bien souvent, tandis qu'on était censé les traquer, c'étaient

1) Optat, III, 3-4 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 et suiv. ; *Contra litteras Petilianus*, II, 84, 185 ; 92, 202 ; *Contra Cresconium*, III, 51, 57 ; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

2) Optat, I, 22 ; Augustin, *Epist.* 88, 2 ; *Collat. Carthag.*, III, 215-220.

3) Optat, II, 16-19.

eux qui, en mainte localité, persécutaient leurs adversaires<sup>1</sup>. Enfin, ce sont presque toujours les Donatistes qui, par leurs violences, ont forcé les empereurs à intervenir; et les empereurs ne s'y décidaient qu'après bien des tergiversations, quand ils voyaient se multiplier les crimes de droit commun<sup>2</sup>.

L'appel à la force brutale, au fanatisme populaire, voilà encore, précisément, l'un des traits les plus accusés dans l'histoire du Donatisme. Quoique l'Église schismatique les ait parfois désavoués, les Circoncellions étaient ses éclaireurs, ses auxiliaires d'avant-garde, l'instrument toujours prêt de sa haine et de ses vengeances. Périodiquement, pendant plus d'un siècle, à tous les moments critiques de l'histoire du schisme, on voit entrer en scène les bandes farouches des condottieri du Donatisme. Les premières paraissent s'être formées dès 317, au lendemain de l'édit de Constantin qui ordonnait d'enlever aux dissidents leurs basiliques<sup>3</sup>. Vers 340, en Numidie, les Circoncellions de Fasir et d'Axido livrent bataille aux troupes du comte Taurinus; en 347, ceux des environs de Bagaï répondent à l'appel de leur évêque, et cherchent à défendre cette ville contre l'armée du comte Silvester<sup>4</sup>; en 362, d'autres bandes suivent des évêques schismatiques dans leur marche épique et sinistre à travers la Numidie et la Maurétanie<sup>5</sup>. Plus tard, les Circoncellions se multiplient autour des grands-chefs Firmus et Gildon, révoltés contre Rome; ils acclament et partout escortent l'évêque Optatus de Thamugadi, en qui ils se reconnaissent, et qui trouve en eux ses plus fidèles satellites<sup>6</sup>. Pendant les

1) *Collat. Carthag.*, I, 139; 187-189; 197; 201; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *Epist.* 88, 1 et 8; 108, 5, 14; 111, 1; 133, 1; 134, 2; 139, 1-2.

2) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93 et 107; Optat, I, 26; III, 1 et 4; Augustin, *Epist.* 88, 7; 185, 7, 26-28; *Contra Cresconium*, III, 43, 47.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18. — Cf. Optat, I, 26; *Passio Donati*, 6-13.

4) Optat, III, 4.

5) *Ibid.*, II, 18-19.

6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53; 39, 94; 83, 184; 103, 237.



trente ans que dura la campagne d'Augustin contre le Donatisme, il ne se passe guère d'année où nous n'entendions parler de quelques nouveaux exploits des Circoncellions. Durant cette période, on les rencontrait un peu partout, au moins dans le pays numide; mais ils paraissent avoir été particulièrement nombreux au Nord de l'Aurès et dans la région d'Hippone.

Ce sont naturellement ceux des environs d'Hippone que nous connaissons le mieux. Augustin les met en scène dans une foule de ses ouvrages, traités, lettres, sermons : il décrit leur aspect farouche, leur brutalité, leurs armes, leurs orgies et leurs martyres volontaires, leurs attentats de tout genre, souvent suivis d'actions judiciaires<sup>1</sup>. En 395, près d'Hippone, les Circoncellions saccagent une basilique<sup>2</sup>; de 396 à 400, ils redoublent d'audace, et tendent même des embuscades à Augustin<sup>3</sup>; en 403 et 404, ils maltraitent des évêques et des clercs catholiques<sup>4</sup>; après l'édit d'union de 405, leur audace ne connaît plus de bornes<sup>5</sup>; vers 409, ils font avec l'évêque Macrobius une triomphale entrée à Hippone<sup>6</sup>; à la fin de 411, ils commettent de nouveaux attentats contre des prêtres, ce qui amène de nombreuses arrestations et un long procès devant le proconsul<sup>7</sup>; vers 420, et jusque sous la domina-

1) *Psalmus contra partem Donati*, 84; 137-142; 148-155; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17-18; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 65, 146; 84, 186; 88, 195; 96, 222; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6; *Epist.* 23, 6-7; 29, 12; 35, 2; 43, 8, 24; 88, 1; 108, 5, 14; 133, 1; 134, 2; 185, 4, 15.

2) *Epist.* 29, 12.

3) Possidius, *Vita Augustini*, 10-13; Augustin, *Epist.* 35, 2 et 4; 43, 8, 24; *Enarr. in Psalm.* 54, 26; 132, 6; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 et suiv.; II, 3, 6-7; III, 3, 18; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 14, 33; 65, 146; 96, 222.

4) Augustin, *Epist.* 88, 6-7; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; 43, 47; 45, 49; 46, 50; 48, 53; *Gesta cum Emerito*, 9; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

5) Augustin, *Epist.* 88, 1 et 6-8; 97, 4; 105, 2, 3-4; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.

6) *Epist.* 108, 5, 14.

7) *Sermo* 359, 8; *Gesta cum Emerito*, 9; *Epist.* 133, 1; 134, 2; 139, 1-2; 185, 7, 30.

tion vandale, des bandes tiennent encore la campagne<sup>1</sup>. A en juger par ce qui se passait autour d'Hippone, les Circoncellions ont été l'une des forces sociales de l'Afrique latine au iv<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècle : une force de destruction et d'anarchie.

Le nom que leur donnaient les Catholiques et même les lois impériales, *Circumcelliones* ou *Circelliones*, n'était qu'un sobriquet : on les appelait ainsi, parce que ces aventuriers nomades, sans feu ni lieu, vivant de maraude, aimaient à rôder autour des fermes et des celliers (*circum cellas*)<sup>2</sup>. Ils s'appelaient eux-mêmes les « Agonistiques » (*Agonistici*), ou les « Soldats du Christ » (*milites Christi*)<sup>3</sup>. Ils avaient la prétention de défendre la véritable Église, celle du Christ et de Donat, contre le Diable, c'est-à-dire contre les Catholiques<sup>4</sup>. Leurs bandes se recrutaient au hasard, dans la lie de la population, parmi les mécontents de toute race et de toute provenance : indigènes ne parlant que le punique, esclaves fugitifs, colons ruinés, Catholiques excommuniés, banqueroutiers, repris de justice, sans parler des naïfs fanatiques<sup>5</sup>. Ils avaient pour chefs soit des indigènes, soit des clercs donatistes<sup>6</sup>. Pendant longtemps, ils furent armés simplement de gros bâtons, qu'ils appelaient des « Israël » (*Israeles*)<sup>7</sup>. Ils ne voulaient pas d'autres armes, par scrupule de conscience<sup>8</sup> ; ils se souvenaient que le Seigneur avait dit : « Celui qui frappera de l'épée, périra par l'épée »<sup>9</sup>. Plus tard, aux redoutables

1) *Gesta cum Emerito*, 12 ; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25 ; Victor de Vita, III, 10.

2) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 3 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

3) Optat, III, 4 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6 ; *Epist.* 108, 6, 18.

4) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

5) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 ; 108, 5, 14 ; 185, 4, 15.

6) Optat, III, 4 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; IV, 51, 61 ; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22 ; *Epist.* 105, 2, 3 ; 108, 5, 14 ; 133, 1 ; 134, 2.

7) Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 84 ; 140-141 ; 149-155 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195 ; 96, 222 ; *Enarr. in Psalm.* 10, 5.

8) *Psalmus contra partem Donati*, 150 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195.

9) Matth., 26, 52.



*Israëls* ils joignirent des frondes et des pierres<sup>1</sup>. Vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle, ils découvrirent sans doute une autre interprétation du texte biblique; car ils se décidèrent à porter des épées, des haches, des lances<sup>2</sup>. A moins de circonstances particulières, ils n'osaient guère se risquer dans les villes; ou plutôt, ils ne tentaient pas d'y exercer leur industrie. Mais ils dominaient et terrorisaient les campagnes, par leurs brusques attaques de jour ou de nuit, suivies de pillage, d'incendie et de coups, souvent de meurtre<sup>3</sup>. Quand ils ne tuaient pas, ils torturaient leurs victimes avec une cruauté féroce, avec des raffinements de barbares: coupant des bras ou des mains, arrachant la langue, crevant les yeux<sup>4</sup>. Ils cherchaient surtout à rendre aveugles les malheureux qui tombaient en leur pouvoir. Pour cela, ils imaginèrent de couvrir les yeux du patient d'une couche de chaux brûlante; comme plusieurs de leurs victimes avaient recouvré la vue, désormais ils ajoutèrent à la chaux du vinaigre<sup>5</sup>.

Cette insurrection périodique, presque permanente, prit de bonne heure et conserva toujours, surtout en Numidie, le caractère d'une Jacquerie, d'une véritable guerre sociale. Comme les Bagaudes des pays gaulois, les Circoncellions africains, exaspérés par la misère et le servage, prétendaient réformer la société. Ils ne se contentaient pas de régner sur les campagnes, de piller ou d'incendier les fermes et les villages, de tuer ou de mutiler ceux qui leur déplaisaient: ils se posaient en redresseurs de torts, en défenseurs des opprimés. Ils poussaient à la révolte les colons des grands domaines,

1) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 54, 26; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195; 96, 222; *Enarr. in Psalm.* 54, 26.

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

4) *Sermo* 359, 8; *Epist.* 88, 8 et 12; *Gesta cum Emerito*, 9; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25.

5) *Epist.* 88, 8 et 12; 111, 1; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; *Brevic. Collat.*, III, 11, 22.

les métayers, les esclaves, les indigènes<sup>1</sup>. Ils s'acharnaient contre les riches, surtout contre les propriétaires<sup>2</sup>. Même sans les connaître, sans avoir contre eux aucun grief personnel, ils prenaient plaisir à les humilier. S'ils rencontraient un homme en voiture, ils le forçaient de descendre, de céder la place à l'un de ses esclaves, et de courir lui-même devant la voiture à la façon des serviteurs<sup>3</sup>. Ainsi le voulait le dicton populaire : A chacun son tour. Mais ce n'étaient là que jeux de princes. A l'égard des propriétaires de leur pays, les Circoncellions procédaient méthodiquement. D'abord, ils les mettaient en coupe réglée, les amenaient à composition par le chantage ou l'intimidation, leur imposaient de grosses rançons, sous peine d'incendie ou de mort<sup>4</sup>. Par les mêmes moyens, ils les contraignaient à affranchir leurs esclaves<sup>5</sup>. Ils prenaient sous leur protection les débiteurs : ils s'emparaient du créancier, et le mettaient en demeure d'annuler lui-même sa créance en détruisant ou en abandonnant l'acte qui la constatait. Si un propriétaire ou un créancier voulait résister, il était sûr d'être attaqué de jour ou de nuit, de voir brûler sa maison ou ses fermes, d'être lui-même roué de coups. Parfois, on l'enlevait, on l'emmenait dans un coin de la région, où il était réduit en esclavage et condamné à tourner la meule<sup>6</sup>. C'était la revanche des prolétaires et des indigènes.

Ces audacieux coups de mains, dirigés presque toujours contre les riches, et très souvent en faveur des opprimés, expliquent la popularité des Circoncellions, la complicité d'une partie des campagnards, et la durée séculaire de cette insurrection. Ordinairement, les magistrats n'osaient pas intervenir, même pour arrêter les meurtriers ; les fonctionnaires de tout rang tremblaient ; les gouverneurs fermaient les yeux ;

1) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; 185, 4, 15.

2) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

3) Optat, III, 4.

4) *Ibid.*, III, 4.

5) Augustin, *Epist.* 185, 4, 15.

6) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 19 ; 185, 4, 15 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.



les agents du fisc ne s'aventuraient plus dans les campagnes pour y percevoir les impôts<sup>1</sup>. Une partie de l'Afrique fut en proie à l'anarchie. C'est là surtout ce qui inquiéta les empereurs et les décida à tout tenter pour anéantir le Donatisme. Les Circoncellions étaient si nombreux et si puissants dans certaines régions, qu'ils osèrent à plusieurs reprises tenir tête aux troupes régulières<sup>2</sup>.

Mais on doit se garder de voir seulement, dans ces révoltes et ces désordres périodiques, une tentative de révolution sociale. Le fanatisme y tenait autant de place que les rancunes de la misère, et c'est toujours la guerre religieuse qui a donné le signal des revendications économiques. Les Circoncellions étaient tous des Donatistes exaltés. Ils s'appelaient les « soldats du Christ », l'armée des « Saints » ; leurs chefs étaient les « chefs des Saints » (*Sanctorum duces*)<sup>3</sup>. Leur cri de guerre était la devise donatiste : « Louanges à Dieu ! »<sup>4</sup> ; et leur *Deo laudes*, dit Augustin, était plus redouté que le rugissement du lion<sup>5</sup>. Ils entraînaient avec eux des groupes de vierges sacrées, de religieuses (*virgines sacrae, sanctimoniales*)<sup>6</sup>. Eux-mêmes, pour la plupart, avaient fait vœu de chasteté : c'étaient des « continents (*continentes*), on les comparait aux moines catholiques<sup>7</sup>. Ils prétendaient former, dans la grande Église de Donat, une élite de privilégiés, de « Saints » à la deuxième puissance.

Ils aspiraient tous au martyre. Pour arriver plus vite et plus sûrement à leurs fins ils avaient imaginé le martyre vo-

1) Augustin, *Epist.* 185, 4, 15.

2) Optat, III, 4 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.

3) Optat, III, 4 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

4) Augustin, *Epist.* 108, 5, 14 ; 108, 6, 18 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 65, 146 ; 84, 186.

5) *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

6) *Epist.* 35, 2 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 6 ; 9, 19 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195 ; *Contra Gaudentium*, I, 31, 37 ; 36, 46.

7) *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6. — Cf. Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen des IV<sup>en</sup> und V<sup>en</sup> Jahrhunderts in Afrika*, 1908 ; Völter, *Der Ursprung des Mönchthums*, Tübingen, 1900, p. 41.

lontaine<sup>1</sup>. Mais, par scrupule de conscience, dans la crainte de se fermer les portes du Paradis, ils ne voulaient pas se frapper eux-mêmes : ils cherchaient donc des assassins de bonne volonté<sup>2</sup>. Ils en trouvaient parfois, soit parmi les païens dont ils allaient renverser les idoles<sup>3</sup>, soit parmi les Catholiques qu'ils provoquaient<sup>4</sup>, soit parmi les passants inoffensifs qu'ils sommaient, sous peine de mort, de les tuer<sup>5</sup>. Mais les aspirants-martyrs de sens pratique jugeaient plus simple de régler eux-mêmes leur affaire, tout en respectant la lettre des prescriptions divines : pour échapper, disaient-ils, à leurs persécuteurs, ils se précipitaient du haut d'un rocher<sup>6</sup>. Plus tard, la mode changea, ou se compliqua : on préféra le suicide par l'eau ou par le feu, on se noyait ou l'on se brûlait vif, souvent de compagnie<sup>7</sup>.

Un dernier trait du fanatisme des Circoncellions, c'est leur acharnement tout particulier contre les clercs catholiques, surtout contre les anciens clercs donatistes ralliés à l'Église : on dressait des embuscades contre ces ennemis de choix, on les guettait sur les routes, on les surprenait la nuit dans leur maison, on les rouait de coups, on leur infligeait des humiliations de tout genre, on les mutilait, on les tuait<sup>8</sup>.

1) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 88, 8; 185, 2, 8; 204, 1-2 et 5; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; 27, 30-31; 28, 32.

2) « Sibi percussores, sub cupiditate falsi martyrii, in suam perniciem conducebant » (Optat, III, 4).

3) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; *Contra Gaudentium*, I, 28 32.

4) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22; *Epist.* 185, 3, 12.

5) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50; *Epist.* 185, 3, 12; 185, 4, 15; *De haeres.*, 69; Filastrius, *Haeres.*, 85.

6) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; 36, 46.

7) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12; 185, 4, 15; 204, 2; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; 27, 30; 29, 33; 37, 47; *De haeres.*, 69.

8) *Epist.* 88, 6; 105, 2, 4; 133, 1; 134, 2; 185, 4, 18; *Sermo* 359, 8; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; 45, 49; 46, 50; 48, 53; *Gesta cum Emerito*, 9; Possidius, *Vita Augustini*, 13-14.



La proportion extraordinaire de ces attentats contre le clergé catholique ou contre les convertis suffirait à prouver que les Circoncellions étaient, avant tout, les instruments de la haine donatiste.

Ce n'est pas à dire que l'Église de Donat ait toujours été complice des Circoncellions, ni même qu'elle ait toujours approuvé leurs coups de mains. En plusieurs circonstances, elle se jugea compromise ou se vit menacée à son tour par ses dangereux alliés. Vers 340, des évêques dissidents implorèrent l'appui du comte Taurinus contre les bandes qui dévastaient le pays<sup>1</sup>; vers 410, d'autres évêques schismatiques ouvrirent des souscriptions pour indemniser les propriétaires dépouillés par les « soldats du Christ »<sup>2</sup>. C'est l'histoire de tous les politiques qui déchaînent imprudemment les forces brutes, et qui, bientôt, s'effraient de ne plus réussir à les maîtriser. Tout ce que prouvent ces mésaventures des chefs du Donatisme, c'est qu'ils ne pouvaient pas toujours arrêter à temps les bandes lancées par eux à l'assaut de l'Église rivale. D'autres faits, et l'appréciation personnelle de témoins comme Optat de Milev et Augustin, permettent de déterminer assez exactement les rapports de l'Église schismatique avec les Circoncellions. Il serait injuste de rendre tous les Donatistes responsables des méfaits et des brigandages de leur avant-garde; mais il serait naïf, et contraire à la vérité historique, de nier la participation directe de nombreux clercs donatistes, et de certains évêques, à la Jacquerie africaine.

L'Église de Donat n'était composée exclusivement ni de saints, ni de coquins, ni d'énergumènes. Comme toute Église et tout groupe d'hommes, elle comprenait une majorité d'honnêtes gens paisibles, que menait ordinairement une minorité de violents. Il y avait un parti des modérés, et un parti des intransigeants.

Au témoignage d'Augustin, les exaltés étaient relativement

1) Optat, III, 4.

2) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

peu nombreux, mais dominaient les autres par l'intimidation<sup>1</sup>. En beaucoup d'endroits, après la Conférence de Carthage, le retour à l'Église se fit sans violences ni suicides<sup>2</sup>. La plupart des dissidents étaient des gens pacifiques, assez conciliants et sincères, comme ces Donatistes de Thubursicum Numidarum, avec qui Augustin eut des conférences vers 397, et dont il fait l'éloge<sup>3</sup>. Ceux-là condamnaient franchement les attentats des Circoncellions ou les fantaisies tyranniques d'Optatus de Thamugadi<sup>4</sup>. Beaucoup d'entre eux souhaitaient que les évêques des deux partis pussent s'entendre pour mettre fin au schisme. Augustin s'adressait à eux vers la fin de 411 : « Nous savons, écrivait-il, nous savons combien d'entre vous, tous peut-être ou presque tous, ont coutume de répéter : Oh ! si les évêques pouvaient se réunir dans une assemblée commune ! Si un jour ils conféraient ensemble, et si, dans leurs discussions, la vérité apparaissait<sup>5</sup> ! ». Beaucoup, parmi ces modérés, auraient voulu se convertir ; mais ils n'osaient pas, par crainte de la vengeance des sectaires<sup>6</sup>.

De même, parmi les évêques du parti, il se trouvait des gens raisonnables, assez conciliants, disposés à chercher un terrain d'entente, ou, du moins, un *modus vivendi* avec l'autre Église. Tel était Parmenianus, le primat de Carthage, un homme d'une modération relative, à qui son adversaire Optat de Milev rendait justice<sup>7</sup>. Tels étaient encore plusieurs des correspondants d'Augustin : notamment, cet Honoratus qui, vers 398, lui proposa une discussion par lettres<sup>8</sup>. Macrobius d'Hippone, qui pourtant devait beaucoup à l'appui des Circoncellions, finit par s'indigner contre leurs méfaits, et osa

1) *Epist.* 185, 3, 14 ; 185, 7, 30.

2) *Ibid.*, 185, 3, 14.

3) *Epist.* 43, 1 ; 44, 1 et suiv.

4) *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26 ; *Epist.* 185, 4, 16 ; *De haeres.*, 69.

5) *Ad Donatistas post Collat.*, 35, 58.

6) *Epist.* 57, 2 ; 93, 1, 3 ; 185, 3, 13.

7) *Optat.*, I, 4. — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 7, 13.

8) Augustin, *Epist.* 49, 1.



le leur dire en face : il est vrai que les Circoncellions n'entendaient pas le latin<sup>1</sup>. Suivant Augustin, les évêques dissidents étaient tenus à une certaine réserve, parce qu'ils résidaient dans les villes, où ils étaient, pour ainsi dire, les « otages » des Catholiques<sup>2</sup>. Mais l'explication ne vaut pas pour la plupart des cités numides, où les schismatiques étaient incontestablement les maîtres<sup>3</sup>. Il est plus naturel de supposer que la plupart des évêques dissidents restaient étrangers aux entreprises des fanatiques dans l'intérêt même de leur parti, et par souci de leur propre responsabilité.

Mais un intransigeant fait plus de bruit, et même de besogne, que cent modérés. Et l'on s'en apercevait en Afrique, où, d'ailleurs, les intransigeants étaient nombreux. Il y en avait parmi les Catholiques, qui souvent répondaient par la violence aux violences des Circoncellions<sup>4</sup>. Bien des convertis n'avaient pas changé de tempérament en changeant d'Église : on s'en aperçut à Fussala, où les ralliés, mécontents de leur évêque, osèrent le chasser, et menacèrent de le tuer, s'il reparaisait<sup>5</sup>. Il se trouvait même des esprits indociles qui refusaient de se soumettre à la discipline d'aucun des deux partis : Augustin conte l'histoire d'un ancien schismatique, qui avait été excommunié par les siens, et qui était revenu à l'Église, mais qui ne put supporter les pratiques de la pénitence et fut congédié par les Catholiques<sup>6</sup>. Naturellement, les intransigeants étaient particulièrement

1) *Epist.* 108, 5, 14.

2) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 20, 55.

3) *Collat. Carthag.*, I, 165 ; *Optat.*, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 129, 6 ; 209, 2 ; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.

4) Augustin, *Epist.* 88, 9 ; *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; 157-210. — A la Conférence de Carthage, l'évêque catholique d'Abora, en Proconsulaire, déclare brutalement que, dans sa ville, on ne tolère pas la présence de Donatistes : « Nomen si illic auditum fuerit Donatistarum, lapidatur » (*Collat. Carthag.*, I, 133).

5) Augustin, *Epist.* 209, 5 et 10.

6) *Sermo II in Psalm.* 36, 11.

nombreux dans l'Église de Donat, puisque l'intransigeance était le principe même de la secte. Ils arrêtaient par tous les moyens la propagande et la prédication des Catholiques<sup>1</sup>; ils s'opposaient à la conversion des autres schismatiques, et châtiaient les convertis<sup>2</sup>.

L'exemple de l'intolérance avait été donné par Donat le Grand, qui pourtant ne semble pas avoir jamais fait appel aux Circoncellions<sup>3</sup>. D'autres évêques eurent moins de scrupules : Donat de Bagaï, en 347<sup>4</sup>; des évêques numides, en 362<sup>5</sup>; Optatus de Thamugadi, au temps de Gildon<sup>6</sup>. Augustin parle d'évêques dissidents qui commandaient en personne des troupes de Circoncellions<sup>7</sup>. Mais ce furent là des exceptions. Ordinairement, les évêques donatistes se tenaient à l'écart; ce qui ne les empêchait pas de ménager les « soldats du Christ », tout en ayant l'air de les désavouer<sup>8</sup>. Augustin écrit, en 410, à son collègue et rival, Macrobius d'Hippone : « Vous promettez de faire indemniser les propriétaires lésés. Et cependant, vous ne désirez pas tenir complètement votre promesse, dans la crainte de vous trop aliéner les audacieux brigands dont l'appui a paru nécessaire à vos prêtres. En effet, les Circoncellions se vantent des services qu'ils vous ont rendus précédemment. Ils rappellent et énumèrent ce qu'ils ont fait pour vous avant cette loi de tolérance, qui vous comble de joie en vous donnant la liberté. C'est grâce à eux, disent-ils, que vos prêtres ont pu conserver leurs immeubles

1) Possidius, *Vita Augustini*, 13-14; Augustin, *Epist.* 88, 6; 105, 2, 3; 185, 4, 18; *Contra Cresconium*, III, 45, 49; 46, 50; 48, 53.

2) Augustin, *Epist.* 88, 6-8; 97, 4; 105, 2, 3; 108, 5, 14; 111, 1; 133, 1; 185, 3, 13; *Contra Cresconium*, III, 47, 51; 48, 53.

3) Optat, III, 3.

4) *Ibid.*, III, 4.

5) *Ibid.*, II, 18-19.

6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53; 39, 94; 83, 184.

7) *Epist.* 44, 4, 9; *Enarr. in Psalm.* 10, 5. — Cf. Optat, II, 18-19.

8) Optat, II, 18; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21.



et leurs basiliques, en dévastant les nôtres, en chassant nos prêtres. Si vous vouliez vous montrer sévères pour les Circoncellions, vous paraîtriez bien oublieux de leurs bienfaits, bien ingrats »<sup>1</sup>. — Se servir des Circoncellions sans se compromettre, et, au besoin, les désavouer publiquement sans rompre avec eux : telle semble avoir été la politique ordinaire des évêques donatistes.

Leurs prêtres, leurs diacres, et surtout les clercs inférieurs, hésitaient beaucoup moins à jouer un rôle actif dans le pieux brigandage à la mode. Vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle, et au début du v<sup>e</sup>, la plupart des bandes qui tenaient la campagne avaient pour chefs des membres du clergé schismatique<sup>2</sup>. Dans toutes ses polémiques, Augustin signale et flétrit cette alliance. Il dit, par exemple, à ses adversaires en 409 : « Rappelez-vous les hauts faits de vos Circoncellions et des clercs qui ont toujours été leurs chefs »<sup>3</sup>. Ou encore : « Vos Circoncellions, illustrés par leur fureur, sont les horribles gardes du corps de vos clercs »<sup>4</sup>. Aux yeux de l'historien impartial, rien n'est plus compromettant pour l'Église de Donat, que cette alliance durable d'une partie de son clergé avec les hordes fanatiques de la Jacquerie africaine.

Pour certains savants modernes, ce serait là, justement, la principale originalité du Donatisme, presque un titre de gloire : le parti de Donat aurait été surtout un parti d'opposition sociale et politique, à la tête d'un mouvement national<sup>5</sup>. — Cette thèse s'appuie sur des faits incontestables, mais démesurément grossis, et arbitrairement interprétés.

Voici les faits certains. Le Donatisme est un schisme pure-

1) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

2) *Epist.* 105, 2, 3; 108, 5, 14; 133, 1; 134, 2; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; IV, 51, 61; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

3) *Epist.* 105, 2, 3.

4) *Contra Cresconium*, III, 43, 47.

5) Cette thèse a été soutenue surtout par M. Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893. — Cf. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. — Donatistes et Circoncellions*; Paris, 1904.

ment africain, très populaire en Afrique pendant plusieurs générations, et fréquemment compromis par son alliance avec les ennemis de l'État ou de l'ordre social. Il a été presque constamment proscrit et traqué par les empereurs ou leurs agents. Il n'a guère cessé de protester contre l'intervention de l'autorité civile. « Qu'a de commun l'empereur avec l'Église? » s'écriait Donat le Grand<sup>1</sup>. Et Parmenianus disait à son tour : « Qu'ont de commun les chrétiens avec les rois? les évêques avec le Palais? ». Les Donatistes ont fait alliance avec les Circoncellions, ennemis déclarés de la société, formellement traités de « rebelles » par Augustin<sup>3</sup>. Ils ont soutenu Firmus et Gildon, les grands-chefs indigènes révoltés contre Rome<sup>4</sup>. — Tels sont les faits : permettent-ils de conclure à l'existence d'un véritable mouvement national, ou même d'un parti d'opposition politique?

Tout d'abord, n'oublions pas que le parti de Donat est toujours uniquement, dans ses visées, la véritable Église chrétienne : une Église qu'on traite à tort de schismatique, et qui aspire à devenir l'Église officielle<sup>5</sup>. C'est seulement une minorité de ses adeptes, qui a vu dans la guerre religieuse une occasion de satisfaire ses rancunes sociales ou politiques; jamais cette préoccupation ne se trahit chez les dirigeants du parti. Pour l'Église de Donat, les ennemis de l'ordre ou du pouvoir central n'ont été qu'un instrument : elle s'est servie d'eux, beaucoup plus qu'ils ne se sont servis d'elle.

Le Donatisme, dit-on, est un schisme exclusivement afri-

1) Optat., III, 3.

2) *Ibid.*, I, 22.

3) « *Adversus rebelles Circumcelliones et insanos eorum sive participes sive principes* » (Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 35, 45).

4) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petilianus*, I, 24, 26; II, 23, 53; 39, 94; 83, 184; 103, 237.

5) *Collat. Carthag.*, III, 22; 75-76; 91-93; 258; *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze; *Passio Donati*, 3; *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa; Augustin, *Epist.* 88, 2; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.



cain. — Il est resté tel par la force des choses, et contre son gré : simplement, parce qu'il n'a pas réussi à s'étendre outre mer. Il l'a tenté, il a même fondé une communauté à Rome<sup>1</sup> : il prétendait être l'Église universelle<sup>2</sup>. Il a été très populaire en Afrique pour plusieurs raisons, dont aucune n'implique un sentiment d'opposition politique. D'abord, parce qu'il flattait l'amour-propre local, en faisant de l'Église africaine la seule Église vraiment chrétienne<sup>3</sup>. Puis, en vertu de son principe intransigeant, de son instinct conservateur, de sa fidélité aux usages du passé, aux traditions d'indépendance de l'Église du temps de Cyprien<sup>4</sup>. La plupart de ces traits s'observent également, à peine moins accusés, chez les Catholiques du pays, qui, malgré leur entente avec Rome et leurs concessions à leurs alliés, ont su garder eux aussi, dans une certaine mesure, l'héritage de Cyprien.

Les dissidents africains ont été sans cesse condamnés et traqués par les empereurs. — Ils ont cela de commun avec toutes les hérésies et tous les schismes de cette période. S'ils paraissent aujourd'hui avoir été plus maltraités, c'est simplement que nous sommes mieux renseignés sur leur histoire : il suffit d'ouvrir le *Code Théodosien*, pour constater que les empereurs ont frappé impartialement tous les ennemis de l'Église officielle<sup>5</sup>. Comme tous les proscrits, les Donatistes ont souvent une attitude de rebelles. Mais ce n'est qu'une apparence. Au début, ils n'étaient nullement hostiles au pouvoir impérial ; au fond, ils ne l'ont jamais été. Ce sont

1) Optat, II, 4 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247 ; *De unico baptismo*, 16, 28 ; *De haeres.*, 69.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Optat, II, 1-13 ; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv. ; II, 1 et suiv. ; *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 et suiv.

3) Optat, II, 1 et 13 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 54, 21 ; *Epist.* 93, 8, 24-25 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv. ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 51.

4) Optat, V, 4-7 ; Augustin, *De baptismo*, I, 1 et suiv. ; II, 1 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2 et suiv. ; 32, 72 et suiv.

5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 1-66 *De haereticis*.

eux, les premiers, qui en 313, par leur requête à Constantin, en ont appelé au gouvernement<sup>1</sup>. Plus tard, sous le règne de Julien, ils ont connu et apprécié les avantages de la faveur officielle<sup>2</sup>. A la fin du iv<sup>e</sup> siècle, ils ont demandé aux tribunaux civils la restitution de leurs basiliques<sup>3</sup>. En 406, ils ont sollicité l'intervention d'un préfet du prétoire<sup>4</sup>. En 411, ils ont accepté de prendre part à une Conférence que devait présider un commissaire impérial<sup>5</sup>. Tout cela n'est pas le fait de révolutionnaires. Sans doute, ils ont constamment, et très énergiquement, contesté au pouvoir séculier le droit de se mêler des querelles d'Église<sup>6</sup> : mais tous les persécutés en tout temps ont tenu le même langage, et même beaucoup d'honnêtes gens qui n'étaient pas persécutés. Si Constantin s'était prononcé en sens contraire, le Donatisme serait devenu l'Église officielle, les Catholiques auraient protesté : les rôles étaient changés, voilà tout.

Et l'alliance avec les Circoncellions? — Alliance toute naturelle entre opprimés et persécutés. D'ailleurs, il n'est nullement démontré que le cerveau rudimentaire des Circoncellions ait eu des visées politiques. Esclaves fugitifs, colons ruinés ou indigènes, ces pauvres gens pour qui la vie était dure, et qu'égarait la rancune, ne prétendaient sans doute exiger des gouvernants et des riches qu'un peu de justice et de pitié, avec le pain quotidien. De même, l'alliance des Donatistes avec Firmus et avec Gildon paraît s'expliquer simplement par l'espoir de faire triompher leur Église. Les

1) *Collat. Carthag.*, III, 215-220; *Optat.*, I, 22; Augustin, *Epist.* 88, 2.

2) *Optat.*, II, 16-19; Augustin, *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; 92, 203; 97, 224.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 et suiv.; *Contra Cresconium*, III, 56, 62 et suiv.; IV, 3, 3; 4, 5; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9.

4) *Collat. Carthag.*, III, 141; Augustin, *Epist.* 88, 10; *Brevic. Collat.*, III, 4, 5.

5) *Collat. Carthag.*, I, 14; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

6) *Optat.*, I, 22; III, 3-4; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13; *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 185; 92, 202; *Contra Cresconium*, III, 51, 57; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.



ambitions de Firmus et de Gildon restent obscures : ils semblent avoir voulu tout bonnement se tailler un royaume en Afrique, comme tant d'autres ambitieux en d'autres parties de l'Empire. En tout cas, l'Église schismatique, mise hors la loi, était condamnée à faire cause commune avec tous les mécontents<sup>1</sup>.

Rien, dans tout cela, ne justifie la thèse de ceux qui voient dans le Donatisme un mouvement national ou un parti d'opposition politique. Les choses sont plus complexes. Du fait même de sa condamnation, en raison de son échec hors d'Afrique, en vertu de son principe intransigeant, de son esprit conservateur, de sa fidélité nécessaire aux traditions locales, l'Église de Donat devint réellement, pour la moitié des Africains, une sorte d'Église nationale. Sans cesse traquée par l'État au nom de l'Église officielle, elle protesta naturellement contre l'intervention du pouvoir central et de ses agents ; elle fit alliance avec les mécontents et les révoltés. Par la force des choses, les Donatistes prirent eux-mêmes, à certains moments, une attitude de rebelles ; et l'on est tenté alors de voir dans l'histoire de leur schisme une manifestation des tendances séparatistes de l'Afrique romaine, une forme nouvelle de la rivalité séculaire entre Rome et Carthage. Mais ce n'est là qu'une apparence ; ou plutôt, ce n'est qu'une partie, la moindre, de la vérité historique. En réalité, le Donatisme ne visait pas si haut, ni si loin : il ne songeait qu'à vivre, à voir la fin des persécutions, à détruire l'Église rivale, ou, du moins, à prendre sa place. Pour transformer ces « rebelles » en loyaux sujets de l'Empire, pour rompre aussi-

1) Malgré les échecs successifs de Firmus et de Gildon, la grande Église donatiste tira un profit positif de son alliance avec ces chefs rebelles : elle se servit de Firmus contre le schisme rogatiste (Augustin, *Epist.* 87, 10 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184), puis des Gildoniens contre le schisme maximianiste (*Epist.* 53, 3, 6 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Contra Cresconium*, III, 60, 66 ; *Gesta cum Emerito*, 9). Ainsi, même au milieu des guerres civiles, les chefs du Donatisme paraissent n'avoir songé qu'aux intérêts de leur Église.

tôt leur alliance avec les Circoncellions et autres révoltés, il eût suffi d'une constitution impériale, proclamant que l'Église de Donat représentait seule en Afrique l'Église universelle, l'Église catholique. Mais cette loi n'a pas été promulguée : jusqu'au bout, le Donatisme est resté l'éternel proscrit.

Il n'en a pas moins joué un rôle fort important dans l'histoire de l'Afrique chrétienne : un rôle malfaisant. Historiens et critiques accorderaient volontiers au Donatisme des circonstances atténuantes. Par le long drame de ses destinées tragiques, il met beaucoup de vie et de relief dans l'Afrique du iv<sup>e</sup> et du v<sup>e</sup> siècle. Il présente une riche galerie de figures originales. Il a produit une curieuse littérature schismatique, sectaire à souhait, mais nullement banale, et où ne manque pas le talent ; par contre-coup, il a suscité le livre d'Optat, et une partie considérable de l'œuvre d'Augustin. Mais, si l'on juge le Donatisme dans son rôle historique, on ne peut méconnaître qu'il a été pour l'Afrique une cause de désordre, de faiblesse et de décadence. Il a porté le trouble partout : non seulement dans l'Église, mais dans le pays tout entier, dans les villes, dans les campagnes, sur les routes, dans toutes les classes de la société, jusque dans les familles<sup>1</sup>. Il a déchaîné la guerre religieuse, encouragé la guerre sociale, accru la misère. Il a coupé l'Afrique chrétienne en deux tronçons, qui ne parviendront jamais à se rejoindre tout à fait. Il a diminué ainsi la force d'expansion du christianisme africain. En attirant sur lui l'effort des Catholiques, il a ralenti leur propagande, entravé le progrès de la civilisation dans les tribus indigènes, facilité en bien des régions la survivance du paganisme et de la barbarie. Il a livré presque tout le pays à l'anarchie. C'est en partie à cause de ces guerres religieuses et de ces désordres séculaires, que l'Afrique romaine

1) Optat, II, 18-19 ; III, 4 et 10 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; *Epist.* 23, 5 ; 33, 5 ; 108, 6, 17-19 ; 185, 4, 15. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; 157-210.



s'est trouvée si faible en face des Vandales, et, peut-être, l'Afrique byzantine en face des Arabes.

Bref, le Donatisme a été, pour la civilisation et pour le christianisme local, un terrible agent destructeur. Seule, la papauté a tiré profit du schisme africain, qui a favorisé ses ambitions en diminuant la résistance de la glorieuse Église africaine, en forçant la Carthage catholique, jadis animée d'un si vif esprit d'indépendance, à solliciter l'appui de Rome<sup>1</sup>. De Cyprien à Augustin, d'Augustin à Grégoire le Grand, on mesure aisément les étapes de la suprématie romaine en Afrique. A ce recul de Carthage devant Rome, il y eut sans doute bien des causes : mais l'une de ces causes est la folie fratricide du Donatisme.

PAUL MONCEAUX.

1) *Concil. Arelat.* ann. 314, can. 8 ; *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 57-68 ; Sirice, *Epistula ad fratres et coepiscopos per Africam*, 8 ; Optat, I, 23-24 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 5, 10 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31.

# BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1908-1910

---

## ANTHROPOS.

T. III, 1908, fasc. I. Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui*, p. 53. L'auteur veut démontrer qu'avant l'islam, la femme appartenant à une tribu païenne, juive ou chrétienne était bien traitée, respectée et honorée et qu'au contraire l'islam l'a fait déchoir de sa situation, ce qui s'entend surtout des femmes des villes : la Bédouine a d'ailleurs subi le contre-coup de ce changement. Cette proposition est vraie dans son ensemble<sup>1</sup> ; il faut cependant admettre des exceptions. Le sens péjoratif attribué à un des noms de la femme (*'atabah*) par l'auteur ne me paraît pas exact. Il cite à ce propos la légende de la visite d'Ibrahim à Hadjar<sup>2</sup> mais ce texte ne prouve rien en faveur de sa thèse. Il n'est pas juste non plus d'arguer de l'infériorité de la femme par ce fait que son mari ne la désigne souvent que par le nom de son fils « la mère d'un tel ». Si l'auteur avait des connaissances plus étendues en sociologie, il saurait que ce procédé provient d'un tout autre ordre d'idées. Ainsi dans l'Afrique orientale, chez les Barca, les B. Amer, où la femme jouit de grands privilèges, elle n'emploie jamais le nom de son mari devant les étrangers ; chez les Zoulous, elle le désigne par le « père de tel ou tel » en nommant ses enfants<sup>3</sup>. Il n'y a pas à faire cas de la légende expliquant l'élévation au trône de la reine de Saba par ce fait que des Juifs, respectueux de la femme, auraient émigré dans le Yémen au temps de Moïse. Les Sabéens avaient une civilisation absolument différente de celle des nomades du Hidjâz et l'on ne peut comparer leurs institutions. Il y a eu du reste des reines seules souveraines dans des pays où les Juifs ne s'étaient pas établis. Quant aux noms de femmes citées pour leur sagesse, elles

1) Cf. ma *Poésie arabe anteislamique*, Paris, 1880, in-18, p. 33-39.

2) Cf. Maşoudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. III, Paris, 1864, in-8, p. 94.

3) Cf. Cludd, *Tom Tit Tot*, Londres, 1898, p. 116-117.



appartiennent à la légende, non à l'histoire<sup>1</sup>. L'auteur donne ensuite une série de détails intéressants sur la naissance et l'éducation d'une fille chez les nomades des environs de Baghdâd. — Bibliographie : NARBESHUBER, *Aus Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, C. R. par BITTNER qui signale les parties importantes de ce livre : il faut remarquer que ce qui a trait aux Aïssaouas est loin d'être une nouveauté et que le sujet a été traité maintes fois<sup>2</sup>.

Fasc. II. Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui* (suite). Détails curieux sur le mariage, l'opinion des Bédouins sur l'homme et la femme. Certains faits auraient dû être confirmés par de nombreux exemples pour ne pas passer pour des exceptions : par exemple que quelquefois le mari ou les enfants d'une femme âgée la tuent parce qu'elle ne peut plus rendre des services.

ANTHROPOS, T. IV. 1909, fasc. I. IGN. ETIENNE, *La secte musulmane des Malés du Brésil et leur révolte en 1835*. Les musulmans du Brésil descendent d'anciens esclaves nègres amenés de la côte d'Afrique. Ils se donnent le nom de Musulmis ; les fétichistes les appellent Malés, nom dont l'origine est douteuse. Leur islam est singulièrement dégénéré : la connaissance de l'arabe est perdue chez leurs imams et leurs marabouts qui lisent le Qorân dans une traduction portugaise. Ils reconnaissent encore l'unité et l'éternité de Dieu, croient au paradis et à l'enfer, pratiquent la circoncision, le jeûne, l'aumône et font le pèlerinage quand ils le peuvent. — Bibliographie : R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. — ALOÏS MUSIL, *Arabia petræa*. — Le P. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Éloge de ces trois livres et surtout des deux derniers qui se complètent l'un l'autre. C. R. par le P. SCHMIDT.

Fasc. 2. I. ETIENNE, *La secte musulmane des Malés au Brésil* (suite). Le soulèvement de 1835 à Bahia eut surtout un caractère religieux : on prépara des armes et des grigris pour la révolte, qui fut rapidement étouffée et sévèrement comprimée. — Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *Aventures d'un voyage en 1861 dans le Yemen*. Récit animé et pittoresque d'une excursion faite à Sana'a par un catholique syrien de Baghdâd. Quelques renseignements sur le Qasr Sam, mosquée renfermant un mausolée qui passe pour contenir les restes des trois fils de Noé. Description des ruines de Mareb.

T. V. 1910, fasc. I. DANEL, *Étude sur les Soninkés ou Sarakolés*.

1) Cf. mon mémoire sur la *Légende de Bent el Khas*, Alger, 1907, in-8.

2) Cf. Doutté, *Les Aïssaouas à Tlemcen*. Châlons-sur-Marne, 1900, in-8.

Quelques renseignements sur l'islam chez ces populations sénégalaises qui appartiennent en très grande partie à la confrérie des Tidjanias, en petit nombre à celle des Qadiryah. — Bibliographie : CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam* : jugé trop favorablement par l'auteur de l'article (H. RECKENDORF) qui reconnaît d'ailleurs que l'ouvrage n'appartiendra rien aux personnes compétentes et qu'il renferme des erreurs.

Fasc. 2-3. Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet*. Traduction de deux documents imprimés à Beyrout et donnant, avec le dessin des sandales du Prophète, une description de leur emploi par Mohammed et une énumération de leurs mérites. — GRIMM, *Ueber einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs*. Le Prophète, qui d'abord avait montré des dispositions favorables aux Juifs dans l'espoir de se faire d'eux des auxiliaires contre les païens, changea bientôt de sentiment et ne perdit plus aucune occasion de les combattre à Yathrib. M. Grimm propose, pour l'explication de deux passages du Qorân qui se rattachent à cette polémique et où le Prophète leur reproche certaines expressions (II, 98 ; IV, 48) une explication différente de celle de T'abari ; il y voit des formules araméennes altérées. L'explication n'est peut-être pas certaine ; elle est en tout cas très ingénieuse et très possible.

## ATHENAEUM.

1908, n° 4189, 8 fév. MARGOLIOUTH, *Cairo, Jerusalem and Damascus*. Il est surtout question de la première de ces villes qui occupe près des deux tiers du volume et cette description a pour base le *Khitat* de 'Ali pacha Mobârek. Ce dernier ouvrage n'est pas un plagiat, comme l'a prétendu Lane Poole, mais une compilation, composée d'ailleurs par un érudit au courant de toutes les sources. Le livre est écrit clairement et avec esprit.

N° 4191, 22 février. HANAUER, *Folk-lore of the Holy Land, Moslem, Christian and Jewish*. Recueil intéressant de légendes sans aucune prétentions scientifiques, si peu même que les rapports de certains contes avec le Qorân et les Mille et une Nuits sont ignorés. Les légendes sont amusantes par leur naïveté, mais on aurait pu ajouter aux notes et même les corriger.

N° 4192, 29 février. NICHOLSON, *A Literary history of the Arabs*. L'auteur du compte rendu fait un grand éloge de ce livre et, à vrai



dire, il laisse loin derrière lui l'informe essai d'Arbuthnot, mais il y aurait eu des lacunes à signaler et en particulier à propos de la poésie antéislamique qu'il ne semble pas goûter. Un des mérites reconnus à l'auteur est son habileté à traduire en vers anglais des poésies arabes ; ce n'est pas ce qu'on demande surtout à un historien de la littérature.

N° 4195, 21 mars. Lord CROMER, *Modern Egypt*. L'auteur a écrit sa propre apologie et, à l'en croire, rien ne se faisait en Égypte, même de si important, que son influence ne s'y exerçât.

N° 4196, 28 mars. Lord CROMER, *Modern Egypt* (suite). L'auteur critique surtout Gladstone pour sa conduite dans les affaires d'Égypte, mais la partie la plus importante de son livre est celle qui traite de l'abandon, puis de la reprise du Soudan. Le désarroi de la politique anglaise, tiraillée entre les avis de Sir Barry et de Cromer, sans parler de l'hostilité de l'opposition des tories est intéressant à constater. — LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, T. II. C'est une œuvre fondamentale où les faits sont exposés non seulement de la façon la plus complète, mais encore examinés avec la critique la plus soigneuse.

N° 4197, 3 mai. ELIOT, *Turkey in Europe*. Réimpression de l'ouvrage paru en 1901 sous le pseudonyme d'Odysseus. L'auteur a ajouté deux chapitres et il se montre en général favorable aux Grecs contre les Bulgares.

N° 4201, 3 mai. DOUGHTY, *Wanderings in Arabia*, pub. par Garnett. Livre intéressant, plein de tableaux colorés et bien supérieur à celui de Burton.

N° 4206, 6 juin. MANUCCI, *Storia do Mogor*, T. III. Continuation de l'édition de cet important ouvrage.

Deuxième semestre.

N° 4215, 8 août. ZEIDAN, *Omayyads and Abbasids*; YAQOUT, *The Irchâd al Arib*. Éloge de ces deux livres ; le premier toutefois n'est pas une véritable histoire ; la meilleure partie est celle des Omayyades ; elle est cependant empreinte d'exagération.

N° 4222, 22 septembre. FOREST, *Selections from Travels and Journals preserved in the Bombay secretariat*. Recueil de voyages importants, tels que la relation de Mason qui en 1826-1830, se rendit de Tebriz dans l'Inde par Recht, Mechhed, Kandahar, Pechawer, puis de Lahore à Karachi, Mascate et Bender Bouchir ; l'itinéraire d'un officier français au service des Sikhs en 1826 de Yezd à Hérat et de Hérat à Kaboul ; celles de Burns, d'un envoyé du chah de Perse à

l'émir de Kaboul en 1837-38 ; de Cruttenden sur les côtes méridionales de l'Arabie, de Barker au Choa.

N° 4229, 14 novembre. SHAIKH MUHAMMED IQBAL, *The development of metaphysic in Persia*. Œuvre d'un scholar indien, formé aux disciplines européennes et qui ne mérite que des louanges surtout pour la partie consacrée à la *Hikmat el Ichrdq*, philosophie de l'illuminisme, telle que l'a exposée Sohrawardi.

N° 4230, 21 novembre. Sir MORTIMER DURAND, *Nadir-Chah*. L'auteur a écrit un roman biographique qui est trop romanesque pour être une réelle biographie et trop biographique pour être un vrai roman.

N° 4231, 28 novembre. MONROE, *Turkey and the Turks*. Ce livre bien illustré ne peut pas prétendre à l'originalité ; du reste, il n'est pas exempt d'erreurs.

#### 1909. PREMIER SEMESTRE :

N° 4236, 2 janvier. SLADEN, *Egypt and the English*. Ouvrage très sévère pour les nationalistes qui s'intitulent la Jeune Égypte. Les Égyptiens ne sont nullement aptes à la vie politique et en particulier à la vie parlementaire. — RANKIN, *In Morocco with general d'Amade*. L'ouvrage rend pleine justice à la conduite des troupes françaises : si elles ont péché, c'est plutôt par excès d'indulgence.

N° 4252, 24 avril. KELMAN, *From Damascus to Palmyra*. Livre bien conçu et bien écrit d'un auteur qui a la préparation suffisante.

N° 4261, 26 juin. J. CURTIN, *The Mongols in Russia*. Agréable à lire, mais il ne semble pas, d'après le compte-rendu, que l'auteur ait étudié à fond l'influence exercée en Russie par les Moghols et les Tatars.

#### DEUXIÈME SEMESTRE.

N° 4273, 18 septembre : PUNCH, *Among the Wild Tribes of the Afghan Frontiers*. L'ouvrage est sympathique aux Afghans du Bannu, quoiqu'il ne dissimule pas leurs défauts, et en particulier le fanatisme religieux.

N° 4277, 16 octobre. E. L. BUTCHER, *Things seen in Egypt*. L'auteur est une dame qui a vécu trente ans dans le pays ; elle mentionne des superstitions inconnues avant elle, mais l'auteur du compte rendu oublie de nous dire lesquelles ; il relève quelques méprises.

N° 4284, 4 décembre 1909. DUNCAN, *Going down from Jerusalem*. Récit d'un voyage de Jérusalem au canal de Suez ; il n'a rien d'original et est écrit dans un style affecté.

N° 4287, 25 décembre. *Rubayyat of 'Omar Khayyam*. Réimpression de la traduction de Fitz Gerald avec des notes et une introduction par



R. Nicholson. Ce dernier a su garder une position indépendante vis-à-vis des admirateurs à outrance (parfois à contre-sens) de 'Omar.

1910. PREMIER SEMESTRE.

N° 4292, 29 janvier. WENGALL, *Travels in the upper Egyptian desert*. Livre intéressant, mais relatif uniquement à l'archéologie et au paysage. — WELLINGTON-FURLING, *The Gateway to the Sahara*. L'auteur n'a pas la préparation suffisante et commet un certain nombre d'erreurs comme, par exemple, d'appeler un musulman « fils d'Allah », une caravane (*qāfila*) devient une *gurfla*; 'arba (quatre) est transformé en *arbar*. L'auteur ne semble pas se douter qu'il n'est pas le premier qui ait vu Tripoli. — HARRIS, *With Mulai Hafid at Fas*. Articles de journal réunis en un volume, d'ailleurs rempli de méprises; un court séjour à Maroc, à Tanger et à Fas ne suffisent pas pour connaître un pays comme le Maroc.

N° 4293, 5 février. *The Marzuban Nama* admirablement édité par Mirza Mohammed de Kazwin; les variantes auraient pu être plus nombreuses. — HUART, *Textes persans relatifs à la secte des Hurufis*. L'auteur du compte-rendu signale l'invraisemblance de l'opinion de l'éditeur, d'après laquelle Chems ed din Tebrizi, le directeur spirituel du Soufi Djalâl ed din Roûmî ne serait que la personnification poétique du génie du poète. — READHOUSE, *The Pearl-Strings*, annotations à l'histoire de la dynastie des Rasulides dans le Yémen; l'ouvrage aurait dû être corrigé avant sa publication. — YAQUT, *The Irshâd el Arib*, t. III, éd. par Margoliouth. Éloge mérité de ce volume. — CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'islam*. Ce livre renferme un grand nombre d'inexactitudes.

N° 4301, 2 avril : A. J. SWANN, *Fight the slave Hunters in Central Afrika*. Récit excessivement intéressant d'un fonctionnaire qui eut à lutter contre les Musulmans marchands d'esclaves dans le district de Kotakota (lac Nyassa).

N° 4308, 21 mai. *Women of the Sahara*. Description pittoresque d'une excursion en caravane, faite par M. Vischer, directeur de l'Instruction publique en Nigeria qui rejoignit son poste par Mourzouk et le Soudan. Il y a à relever quelques méprises en arabe; quant à l'opinion sur l'inoffensivité des Senousis, elle est plus contestable que ne le croit l'auteur du compte-rendu. — Greew, *Modern Arabic Stories*. Cet ouvrage rendra des services, mais il y a des lacunes dans l'annotation; il n'est pas non plus exempt d'erreurs. — *Encyclopédie de l'Islam*, part. IV. Les critiques dirigées contre les lenteurs de la publication de

cet excellent répertoire n'ont plus aujourd'hui de raison d'être. A cette époque, en effet, on pouvait aussi regretter des imperfections de style dont les auteurs des articles n'étaient pas responsables.

N° 4310, 4 juin. FRANCIS MAC CULLOCH, *The Fall of Abd ul Hamid*. Le livre paraît être un plaidoyer pour l'ancien sultan. — BICKNELL-RALLI, Réfutation de certaines attaques de lady Burton contre Hermann Bicknell qui avait accompagné son mari dans son pèlerinage à la Mekke.

N° 4321, 20 août. *Albiruni's India*. Réimpression de l'excellente traduction de Sachau. — ADOSSIDÈS, *Arméniens et Jeunes Turcs*. Tableau des récents massacres à Adana.

N° 4323, 3 septembre. ULUG KHANI, *History of Gujarat*, éd. par Denison, t. I. Il faut attendre la fin de la publication pour porter un jugement définitif sur cet ouvrage.

N° 4326, 24 septembre. *Encyclopædia of Islam*. Indication des principaux articles contenus dans les fasc. V et VI; l'auteur du compte-rendu regrette que quelques-uns aient été écourtés, mais les résultats sont excellents.

N° 4340, 31 décembre. *The Sudan*. Livre plein d'intérêt composé par un des officiers du corps monté à chameaux et chargé de réprimer les attaques des derniers partisans du Mahdi sur les bords du Pibor, affluent du Sobat, puis gouverneur du Halfa, M. Corning. L'anglais laisse parfois à désirer. Un livre de M. Fothergill renferme des critiques souvent sans preuves contre l'administration civile du Soudan.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'AFRIQUE  
OCCIDENTALE FRANÇAISE.

N° 4, décembre 1907. DESPLAGNES, *Note sur l'emplacement des ruines DE GAUNA (sic) ou Gannata*, p. 298-301. L'auteur croit avoir retrouvé à une quarantaine de kilomètres du Niger, au N.-O. de Yamina, les ruines de la célèbre ville soudanaise de Ghanah. Malheureusement cet article est déparé par des erreurs ou des affirmations gratuites. Il aurait bien dû nous dire quels sont les anciens géographes berbères qui visitèrent cette vieille ville africaine au x<sup>e</sup> siècle de notre ère. S'imaginerait-il, par hasard qu'El Yaqoubi (qui était du ix<sup>e</sup>) ou El Bekri (qui était du xi<sup>e</sup>), tous deux Arabes avaient voyagé au Soudan? D'après un « vieux manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, les habitants de ce



royaume noir auraient professé la religion chrétienne jusqu'en l'an 469 de l'hégire ». Le manuscrit en question n'est pas si vieux : c'est le 1873 de la Bibl. Nat, il date de 996 hég. (1590) et renferme deux ouvrages : le *Holal el Maouchya*, Histoire du Maroc depuis sa fondation par Yousof ben Tachfin<sup>1</sup>; le second, un récit légendaire faisant partie de l'*Akhbar el Bahr* et renfermant des détails fantastiques sur Adam, Dzou'l Qarnain, Mathusalem et la mer de la Chine. Dans lequel de ces deux ouvrages M. Desplagnes a-t-il puisé le renseignement qu'il nous donne ? A-t-il même consulté le manuscrit ?

N° 6, 30 juin 1908. ARNAUD, *Groupement de Cheurfa dans le cercle de l'Issa-bo*. Renseignements intéressants sur un groupe de prétendus Chorfa près de Saraféré (Sirf Alla = Cherif Allah), composé de Malinkhé et de Songhaï; ce sont les Qadiryah qui sont les plus importants parmi les adeptes des confréries.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER ET DE L'AFRIQUE  
DU NORD.

XIII<sup>e</sup> année. 1908.

1<sup>er</sup> trimestre. M<sup>lle</sup> Magali BOISNARD, *L'Aurès barbare*. Conférence plus littéraire que scientifique.

2<sup>e</sup> trimestre. M<sup>me</sup> SALMON, *Une visite au Mزاب*. Rien de particulier à signaler dans les généralités qui forment le fond de cette conférence. Correspondance : R. ARNAUD, *Lettre d'Odinné, Côte d'Ivoire*. Confusion d'un apocryphe musulman avec le livre de Seth (?) que l'auteur croit le même que le livre d'Hénok et qui aurait été traduit de l'hébreu (!), puis répandu chez les Pouls, chez qui abondent (?), prétend l'auteur, des ouvrages de ce genre. Les renseignements sur la bibliothèque musulmane de Touba auraient besoin d'être confirmés par un orientaliste compétent : du reste, la plus grande partie des manuscrits a été brûlée et rien ne prouve que ceux qui sont signalés y ont jamais figuré. A signaler comme une invraisemblance une traduction du Qorân en poul. La conclusion est absolument fausse : « l'islam africain ne saurait constituer un danger politique ». C'est ignorer l'histoire des derniers siècles. Comme complément d'absurdités « quatre textes écrits en caractères puniques, trouvés chez les Peuhls » (sic) (!).

1) Cf. mon mémoire sur *Les manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*, Lisbonne, 1894, in-8, p. xi-24; Jacqueton, *Les archives espagnoles du Gouvernement général de l'Algérie*, Alger, 1894, in-8, p. 98-109.

4<sup>e</sup> trimestre. M<sup>lle</sup> Magali BOISNARD, *Nos sœurs musulmanes*. Il suffit de remarquer que cet article qu'on s'étonne de voir figurer dans le Bulletin d'une société sérieuse de géographie, est emprunté à un roman du même auteur, *Les Endormies*.

1<sup>er</sup> trimestre. G. TRENGA, *Les Chehaouna*. Renseignements intéressants sur un groupe de tribus aux environs de Casablanca. Un chapitre est consacré à la religion et surtout aux superstitions. Au pied du mont Merchich est une ville invisible de djinns; un faqih, qui la visita, s'y maria avec une afrita, mais il se sépara d'elle et les trois filles qu'il eut ensuite naquirent borgnes de l'œil gauche. Les « possédés » des démons font le mardi un pèlerinage au Djebel Merchich et on égorge un coq ou une poule d'une espèce particulière suivant que le djinn qui possède le pèlerin est blanc, jaune, rouge, etc. Les djinns sont contenus par le saint éponyme de la tribu, Sidi 'Ali Houl Merchich, dont la qoubbah s'élève non loin de la Qasbah méridionale. — Marie PEYTRAL, *Monographie de la commune d'Oued el Aleug*. Quelques détails sur la fête qu'on célèbre encore la nuit en octobre, près d'un groupe d'anciens oliviers, près duquel serait enterré un marabout du nom de Sidi Lhas-sib, mort à une époque reculée.

4<sup>e</sup> trimestre. JOLY, *Notes géographiques sur le Sud Tunisien*. Description d'une mosquée ancienne entre Douirat et Chenni.

XV<sup>e</sup> année. 1910.

1<sup>er</sup> trimestre. BRIVES, *Choses du Maroc*. L'auteur signale la différence qui existe entre le Maroc de façade, celui que connaissent les Européens, consuls, journalistes, touristes, négociants qui ont affaire au Sultan et au Makhzen et le véritable Maroc que l'on ne connaît bien que quand on vit au milieu des fellah, et qui est en état de guerres intestines perpétuelles, sous l'autorité réelle de trois grands qaïds, le Mtouggi, le Glaoui et le Goundafi qui ne se maintiennent que par l'équilibre de leurs haines : chacun détestant trop les deux autres pour s'allier à l'un d'eux et renverser le troisième; au-dessus, la domination illusoire de l'empereur.

2<sup>e</sup> trimestre. DESPARMET, *L'œuvre de la France en Algérie jugée par les indigènes*. Récit d'une curieuse tradition qui a encore cours aujourd'hui pour expliquer la chute de la domination des Turks. Ceux-ci avaient méconnu l'influence des marabouts tout-puissants sur les tribus indigènes et que les fondateurs de l'Odjak, 'Aroudj et Khair eddin avaient soigneusement ménagés. A la suite des excès des janissaires, un concile des saints de l'islâm est convoqué dans la mosquée de Sidi



'Abd er Rahman Eth Tha'alibi à Alger. Un saint des environs de Blidah, Mohammed, y aurait assisté avec son khadim de qui l'on tient ce récit. A ce concile affluent les principaux saints, y compris Sidi Marsli, le patron de Marseille, ils arrivent de tous les points du monde, du Hâf au Kâf sous la forme d'aigles, de lions, de colombes, prennent en entrant la forme humaine et sont présidés par Sidi 'Abd el Qâder el Djilâli, le saint le plus vénéré de l'Algérie. On débat, dans ce concile, la question de savoir à qui appartiendra le pays que les Turks ne peuvent conserver. Sidi 'Abd er Rahmân eth Tha'âlabi propose d'y installer les Français; la discussion dure cent et une séances pendant lesquelles on prononce l'éloge ou la critique de ce que pourront faire les Français : c'est en réalité le procès de l'administration depuis la conquête; on insiste surtout sur l'incompatibilité de l'idéal musulman et de notre civilisation qui le bat en brèche : la caserne et l'école sont signalées comme les principaux agents d'une assimilation que redoutent les défenseurs exaltés de l'islam. Leurs adversaires triomphent cependant en faisant admettre que la domination française qui délivrera le pays de l'anarchie turke ne sera que temporaire. — Bibliographie : IBN MERYEM, *Le Bostân*, éd. Ben Cheneb : l'importance de l'ouvrage pour l'histoire religieuse et littéraire du Maghrib est convenablement indiquée; DESPARMET, *Contes populaires sur les ogres* « remplis de faits curieux sur les croyances et les mœurs ». — BEL, *Tlemcen et ses environs*; id., *La population musulmane de Tlemcen*, éloges mérités de ces deux livres. — L. GAUTHIER, *Ibn Thofail*; id., *La théorie d'Ibn Rochd*, analyse soignée de ces deux ouvrages. C. R. par A. COUR. — F. OHLE, *Souvenirs d'Er Raisouli*. L'auteur de l'article, J. AUBRY, dévoile une nouvelle falsification de l'auteur allemand qui a fabriqué de toutes pièces le récit d'une visite au pacha marocain et l'a publié dans l'*Illustrierte Zeitung* de Leipzig avec des gravures donnant le portrait du bach agha de Laghouat, Lakhdar, pour celui d'Er Raisouli; la photographie du marabout de Sidi Yahya de Birmandrais, près d'Alger, comme celle de la résidence du gouverneur marocain; celle du marché de Ghardaya au Mزاب, comme la vue de la forteresse de Zinat, etc. Le procédé mérite d'être signalé : espérons que le journal allemand n'a été que la dupe du faussaire.

3<sup>e</sup> trimestre. DE VIALAR, *Les Beni Messaoud*. Monographie d'une tribu de l'Atlas au-dessous de Blida, renfermant un certain nombre d'erreurs (étymologies de *Kabyle*, *Touareg*, etc.). Quelques détails intéressants sur les fêtes du pays, en particulier celles destinées à faire

tomber la pluie en habillant en poupée une cuiller (*aghendja*) que les fillettes de douar promènent solennellement<sup>1</sup>. Renseignements sur les saints vénérés dans la tribu : Sidi Mohammed Cha'ib ed Dra'a, petit-fils de Sidi Mohammed el Ghoribi<sup>2</sup> qui aida les B. Messaoud à s'établir dans cette région ; Sidi Iklef bou Qobrin<sup>3</sup> dont la légende présente des traits fréquents dans l'hagiologie musulmane : le lieu de la sépulture indiquée par l'arrêt de la monture<sup>4</sup> et la double sépulture<sup>5</sup> ; Sidi Salah, compagnon de Sidi 'Abd er Rahmân eth Tha'alibi et ancêtre de la tribu de ce nom ; Sidi 'l Mokhfi<sup>6</sup> ; Sidi Mohammed el Moudjehad (*sic*) mort en combattant les « Roum » et son frère Sidi Sa'id ; Sidi Bou Medien bou Bellouta, disciple de Sidi 'l Arbi bou R'elâli ; Sidi Ali bou Tgelmounts (l'homme au capuchon), venu de l'Ouest et invoqué pour la pluie ; Lalla Msennou, une sainte à laquelle se rattachant des histoires de trésors et de village englouti ; Sidi 'Abd el Malek bou Lir'man qui nourrit ses gens en faisant tomber hors de saison des figes d'un frêne (d'où son surnom *ilir'man* pour *inir'man*, figes, en kabyle), Sidi 'Ali bou R'alâli, venu du pays des Zouaouas, et Sidi Ya'qoub, qui enseigna aux gens à chasser les ramiers et, mécontent de leur ingratitude, les empêcha ensuite d'en prendre. — SECONDO, *Casablanca, monographie de la Chaouia*. Quelques renseignements sur l'état religieux des indigènes, mais aucune légende sur les marabouts du pays.

Fasc. IV. DESPARMET, *L'œuvre de la France en Algérie jugée par les indigènes*, p. 417-436. L'auteur reprend les arguments invoqués

1) Cf. Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse* (*Recueil de mémoires et de textes*, publiés par les professeurs de l'École des Lettres, Alger, 1905, p. 64-66, 71-83, 85-87).

2) Cf. sa légende dans Trumelet, *Les saints de l'islam*, Paris, 1881, in-12, p. 23-32.

3) Cf. Trumelet, *op. laud.*, p. 108-154.

4) Cf. les exemples que j'ai rassemblés : *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, p. 33-34, note 2.

5) Sur le miracle de Bou Qobrin cf. Hun, *Promenade en temps de guerre chez les Kabyles*, Alger, 1860, in-18 jésus, p. 122-123 ; Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, Paris, 1858, in-18 jésus, p. 246 ; De Neveu, *Les Khoudn*, Paris, 1846, in-8, p. 246 ; Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, Alger, 1884, in-8, p. 147 ; Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, in-8, p. 455-456 ; Dupont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, in-8, p. 383 ; la même légende est appliquée à Sidi Mhammed Snousi, dont les gens de Tlemcen et les B. Snous se disputent le corps. Cf. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des B. Snous*, t. I, Paris, 1907, p. 356-358.

6) Cf. sur les « saints cachés », *Nédromah et les Traras*, p. v-vi.



dans le concile des saints en faveur de l'occupation de l'Algérie par les Français. On sent que le narrateur indigène, tout en restant bon musulman, aime à faire valoir ce que les populations retireront de la conquête. « Cette nation est la meilleure des nations infidèles... De tout autre peuple, nous dirons que celui-ci est préférable ». Sa générosité, son aménité et sa haute culture, en même temps que sa tolérance, le rendent propre à jouer le rôle de protecteur de l'islâm : il fait régner l'ordre et la sécurité là où, du temps des Turks, il n'y avait que despotisme et anarchie : l'agriculture se développe ; des villes sont fondées ; les miracles de son industrie sont célébrés ; les œuvres de bienfaisance, et en particulier les hôpitaux, sont l'objet d'une louange toute particulière. On doit remarquer, dans ce panégyrique, la part d'El Marsli, le saint musulman patron de Marseille. Est-ce une personnification de cette ville, ou a-t-il existé réellement ? Il raconte lui-même que sur l'ordre de de Dieu, il alla mener dans cette ville la vie d'un pieux vagabond et que, jusqu'à sa mort, il n'y recueillit que des sympathies. Sidi 'Abd er Rahmân eth Tha'alibi conclut en disant qu'il faut se soumettre à la volonté de Dieu. — Bibliographie : BARBET, *La perle du Maghreb*, compte rendu plein d'éloges hyperboliques par BOYER-BANCE.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ORAN, T. XXVIII, 1908.

1<sup>er</sup> trimestre. ABOU BEKR ABD ES SELAM BEN CHO'AIB, *Notes sur l'Is-tikhrara*, Renseignements sommaires sur la prière adressée à Dieu pour le consulter au lieu d'avoir recours aux devins. — GACEM MILOUD, *Un mot sur la confrérie des Senousi*. Note absolument insignifiante et ne contenant que des faits connus depuis longtemps. L'auteur ignore les travaux dont la confrérie a été l'objet.

2<sup>e</sup> trimestre. DANGLÈS, *Haouita, H'aouch, M'kam* (sic). Définition de ces termes qui sont quelquefois employés l'un pour l'autre ; cf. *Né-dromah et les Traras*, p. 36, note.

T. XXIX 1909.

1<sup>er</sup> trimestre. PRIOU, *Reconnaissance du Menakeb*. Légende de l'abandon de l'Iguidi (en berbère, le sable) par un saint à qui un signe particulier en annonce la ruine prochaine (du sable dans le cœur de ses palmiers) et qui, voulant quitter le pays sans donner l'alarme à ses concitoyens, feint une querelle avec son fils et vend avantageusement ses biens avant d'émigrer. C'est la légende yéménite de la rupture de la digue de Mareb et de la ruse combinée par 'Amr b. Amir avec son

fil d'adoption Malik, transportée à l'autre extrémité du monde arabe (cf. Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. III, Paris 1864, in-8, p. 368-387. — DE SACY, *Mémoire sur les antiquités de la Perse et l'histoire des Arabes avant Mahomet*, Paris, s. d., in-4, p. 634-642. — REISKE, *De Arabum epocha vetustissima*, Leipzig, 1748, in-4. — CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847, 3 v. in-8, T. I, p. 84-86. — IBN BADROUN, *Commentaire du poème d'Ibn 'Abdoun*, éd. Dozy, Leiden, 1846, in-8, p. 98-102 : IBN KHALDOUN, *Kitâb el Ibar*, Boulaq, 7 v. in-4, 1284 hég., in-4, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 253. — DESVERGERS, *Arabie*, Paris, 1847, in-8, p. 61-63). — COUR, *Notes sur la région de Berguent*. Quelques renseignements sur la zaouyah de Guefaït et son marabout. — Bibliographie : DOUTTÉ, *Magie et religion*. C. R. qui a toute la valeur d'un article de fond par A. Bel qui apprécie comme il le mérite cet excellent ouvrage.

2<sup>e</sup> trimestre. Bibliographie : DESTAING, *Étude sur le dialecte des B. Snous*. — BOULIFA, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*. — BIARNAY, *Étude sur le dialecte de Ouargla*. L'auteur de l'article, M. Bel, fait ressortir tout ce que les textes publiés dans ces trois ouvrages ont d'important, non seulement pour la philologie, mais aussi pour l'histoire de la religion, de la sociologie et des coutumes musulmanes chez les Berbères de l'Ouest et du Sud.

3<sup>e</sup> trimestre. VAINOT, *Le Tidikelt*. A Aoulef, légende de Sidi Alem ben Sa'ad qui se change en oiseau pour secourir la chamelle de son fils. Détails curieux sur l'installation à Tit des Ahl Azzi, marabouts venus du Tafilalet ; légende de la qoubbah des 70 saints chez les Oulad Belqasem (elle est parallèle à celle des 70 saints de Dar el Hamra au Maroc) et leurs miracles. Légende des deux saints, Sidi ag Haminou au qsar de ce nom et son ami Sidi Bou Beker à El Mabrouk au nord de Tonbouktou ; fondation de la zaouyah d'Akabli en 1749 par les Kounta, ayant pour chef Sidi Mohammed ben 'Abd er Rahman, petit-fils du cheïkh Bou Na'ama, ainsi nommé parce qu'il fit le pèlerinage de la Mekke monté sur une autruche ; légende de Si Mohammed ben Mansour et de sa jument qui réussit, quoique entravée, à fuir avec lui ; création d'une partie des oasis d'In Salah par des marabouts ; établissement dans le Tidikelt des Zoua, issus de Sidi Cheïkh. Tous ces détails sont intéressants en ce qu'ils nous montrent l'œuvre des marabouts dans l'exploitation des qsour.

4<sup>e</sup> trimestre. VAINOT, *Le Tidikelt* (suite). Renseignements sur les croyances religieuses et les superstitions des habitants du Tidikelt. Les



goubbas sont nombreuses, et quelques-unes, comme celle de Mouley Yazid à In-Salah sont le but de pèlerinages annuels. La crainte des djinns est très répandue; les éclipses sont le résultat d'une lutte entre le soleil et la lune et on vient en aide au premier en frappant sur des tambours et en récitant la profession de foi. Naturellement, le commerce des amulettes est très prospère. A Tit, les enfants des marabouts font au mois d'avril une procession avec des branches de palmier ornées de débris de laine et de résine et chantent en circulant autour des maisons : « O Tabrough, ô Lalla ! éloignez de nous tous les maux ». Puis ils jettent leurs palmes et rentrent chez eux en courant. Quelques détails particuliers sur le mariage et les funérailles. Le mari qui trouve sa femme vierge tire un coup de fusil; on dépose sur le seuil de sa maison un os garni de sa moelle. Du reste, la constatation du contraire ne tire pas à conséquence. Les Berbères déposent, à côté de la pierre à la tête d'une sépulture, la cruche qui sert aux hommes pour boire et la marmite dans laquelle les femmes préparent les aliments. Les ablutions se font uniquement avec du sable. — Bibliographie : PIQUET, *Les civilisations de l'Afrique du Nord*. Quoi qu'en dise l'auteur anonyme de cet article, ignorant évidemment ce qui a été fait sur ce sujet, cet ouvrage ne comble nullement une lacune. En particulier, la bibliographie du nord de l'Afrique jusqu'à la conquête française n'est ni sûre ni suffisante.

T. XXX, 1910.

1<sup>er</sup> trimestre. E. DOUTTÉ, *A Rabat chez 'Abd el Aziz*. Aperçu exact, comme on pouvait l'attendre d'un auteur si bien au courant des choses musulmanes, de l'état d'esprit religieux au Maroc en 1907, le tableau des deux villes de Rabat et de Salé est particulièrement vif et animé, ainsi que les portraits des ministres de l'ancien sultan : l'impression produite par ce dernier est sympathique. Il faut citer aussi la description des ruines de Chella. — J. GRIGUER, *Les Taybia*. Lettres arabes avec traduction française relatives à diverses affaires concernant les moqaddems de cette confrérie. — Id., *Un diplôme de khalifa chez les Qadiriya*; fac-simile avec traduction française d'une pièce accréditant un personnage du nom d'El Hadj Saïd.

2<sup>e</sup> trimestre. A. BEL, *Les Almoravides, les Almohades*. Reproduction de deux articles du même auteur parus dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. — L. GOGNALONS, *Un Ksar berbère de la Saoura, Igli et ses habitants*. Aventures de Mohammed ben Othman qui, au x<sup>e</sup> siècle, ou plutôt au xiii<sup>e</sup> de l'hégire, aurait transformé en cultivateurs les Glaoua

pillards. Son tombeau existe encore dans le qsar dont les principales fractions maraboutiques se rattachent à lui. — Bibliographie : V. PIQUET, *Les civilisations de l'Afrique du Nord*. C. R. par A. Bel qui prouve, avec de nombreux exemples à l'appui, que l'auteur est loin d'être au courant de la question. Son ouvrage fourmille de lacunes et d'erreurs.

3<sup>e</sup> fasc. OUSTRY, *Note sur le Haut Ziz*. Légende de Mouley 'Abd-Allah qui, arrêté par des bandits du Aït Aïssa, soulève les montagnes par sa prière et menace d'engloutir l'O. Ziz ; renseignements sur les marabouts de la région. — Bibliographie : EL MAQRIZI, *Kitāb Itti'adh el Houafā*, éd. Beruz. C. R. favorable par A. Bel qui signale l'importance de cet ouvrage.

4<sup>e</sup> fasc. GAQUIÈRE, *Les B. Bou Zeggou*. Intéressante monographie d'une tribu berbère de l'est du Maroc ; l'auteur aurait pu ajouter que des renseignements sur le dialecte de cette population ont été donnés par M. Destaing dans son *Étude sur le dialecte des Beni Snous* (T. I, Paris, 1907, in-8). L'auteur mentionne quelques qoubbas. Il est à remarquer qu'une fraction de cette tribu, quoique maraboutique, se donne pour ancêtre un saint à surnom berbère : Sidi Belqasem Azeroual (aux yeux bleus). — LECOQ, *Le Maroc occidental : résumé géographique et économique de la région* ; il n'est rien dit de l'islam. — Bibliographie : L. GAUTHIER, *Ibn Thofail* ; id., *La théorie d'Ibn Rochd* ; R. BASSET, *Mission au Sénégal* ; id. *Recherches sur la religion des Berbères* ; A. JOLY, *Étude sur les Chadoulyas* ; DESPARMET, *Contes populaires sur les ogres*, T. I ; MONCHICOURT, *Mœurs indigènes, la fête de l'Achoura*. Éloges de ces publications par A. Bel ; MENOULLARD, *Pratiques pour solliciter la pluie*. On aurait préféré une description plus complète de ces diverses cérémonies dont M. Bel a fait une importante étude (*Quelques rites pour obtenir de la pluie*, Alger, 1905, in-8) que ne paraît pas avoir connue l'auteur, non plus que le mémoire de M. Narreshūber (*Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, in-4). C'est la promenade rituelle de la poupée appelée ici Oum (lis. Oumm) Tenbou (à Sfax, Tat'anbou ; à Ouargla, Tanoumbia) où M. Menouillard veut voir une survivance du culte de Tanit (!) qu'il connaît sans doute imparfaitement. C. R. par A. Bel. — E. F. GAUTIER, *La conquête du Sahara*. L'article est tout simplement la reproduction de la réclame, élogieuse naturellement, faite par l'éditeur.



## COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1908.

Février. H. DERENBOURG : Présentation de *l'Enseignement et de la doctrine dans les Universités musulmanes d'Égypte*. Exposé des méthodes qui sont surannées, comme la conclusion de M. Derenbourg « Respectons leurs traditions et n'essayons pas de leur imposer les nôtres. » La France a été heureusement mieux inspirée en Algérie.

Avril. H. DERENBOURG, Présentation des *Leçons de S. Jean d'Acre*, par M<sup>lle</sup> Barnay et Dreyfous. Exposé de la doctrine religieuse de Behâ Oullah, le chef de la fraction principale du Bâbisme, interné à Saint-Jean d'Acre où il est mort en 1898. Il est à souhaiter que le texte persan soit publié. Il paraît qu'il existe à Paris une communauté béhaïste dont ce livre doit être le bréviaire (*sic*).

Mai-juin. H. CORDIER, Présentation du t. III du *Livre de Bokhari* trad. par O. Houdas.

Juillet. DIEULAFOY, *Fouilles du général de Beylié à la Kalah (sic) des B. Hammad*. Simple notice ; une plus détaillée a été publiée dans le *Journal Asiatique* et le résultat complet en un volume (*La Kalaa des Beni Hammad*, Paris, 1909, in-8).

Décembre. DIEULAFOY, Présentation de quatre lettres de l'arabisant espagnol J. Antonio Conde sur l'aljamiado. Il aurait fallu ajouter que ce mode d'écriture fut employé non seulement jusqu'au x<sup>e</sup> siècle, mais même jusqu'au xvi<sup>e</sup> comme le montre la relation de Puey Mouçon (*Viaje à la Meca*, Saragosse, 1897, in-18).

1909.

Mars. MASSIGNON, *Le château d'El Okhaïder*. La description est très intéressante, mais il n'est pas démontré que ce château soit de l'époque anté-islamique. Le vers cité p. 205 n'est pas de Mohalhil, mais d'El-Monakhkhal.

Avril. SCHEIL. Présentation des *Séances d'Ibn Naqyyah*, éd. Huart.

Mai. H. VIOLLET, *Le palais d'El Mo'tasim*. Sommaire d'une exploration à Samarra et photographie des principaux monuments. Il serait à désirer, comme le souhaite l'auteur de la communication, qu'on y fit des fouilles.

Novembre. CLERMONT-GANNEAU. Présentation d'une traduction partielle de Sidi Khalil par E. Fagnan.

Décembre. DELISLE, Présentation de *Oumara du Yémen*, par H. Derenbourg.

1910.

Avril-mai. S. REINACH. Présentation de la *Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la philosophie et de la religion*, par L. Gauthier. Éloges donnés à ce livre qui a renouvelé la question d'Averroès et a abouti à des résultats différents de ceux obtenus par Renan, Mehren et Asin.

Juillet. Ph. BERGER, Présentation des *Études sur l'ésotérisme musulman* par E. Blochet. La « variété de l'érudition et la sûreté de science » de l'auteur sont vantées, mais il aurait fallu faire remarquer que sa thèse ne saurait être admissible dans ce qu'elle a d'absolu. On ne peut dire que « tous les musulmans de quelque mérite, dans l'ordre politique, aussi bien que dans la science ou l'érudition, ont plus ou moins appartenu au soufisme ».

Août-septembre. Lettres de M. le commandant Dincher, chargé d'une mission à l'effet de faire des recherches sur les musulmans du Yunnan. Il signale l'inscription de la tombe du ministre militaire Ma Tch'eng Yuen, musulman; une proclamation gravée sur colonne de marbre en 1874 et surtout relatant l'historique de la campagne contre les Musulmans révoltés de cette province; la restauration au cimetière musulman de Ta-li, de la sépulture du mandarin Tchao-wan qui fut mêlé à la guerre civile; il aurait été épargné en pleine lutte par les Chinois en raison des procédés de son frère à leur égard; le tombeau et la stèle d'une femme musulmane, Mi-ying qui se suicida pour échapper aux violences des vainqueurs; quatre inscriptions de hauts fonctionnaires dans le village de Ta-tong; une dizaine d'inscriptions provenant de mosquées en ruines. M. Dincher fait ressortir l'intolérance des Musulmans qui, contrairement aux Chinois, l'ont empêché partout d'estamper les inscriptions, le laissant seulement les copier ou les photographier.

Octobre. HÉRON DE VILLEFOSSE, Présentation de *Sites délaissés d'Orient* par de Kergorlay. Récit intéressant d'un compagnon de voyage des PP. Jaussen et Savignac en Arabie. On peut signaler la description du Sinaï, de Petra et de Kerak.

Décembre. Ph. BERGER, Présentation de *Amida* par Van Berchem et Strzygowski. Cet ouvrage renferme les inscriptions arabes relevées par le général de Beylié et un essai de l'histoire de Diarbekir depuis les khalifes abbasides jusqu'aux sultans ottomans. — DIEULAFOY, Présentation de l'ouvrage de Massignon sur le château d'El Okhaydir. Réfutation de l'opinion de Miss Bell qui a étudié, elle aussi, ce monument et qui, à quelques détails d'architecture, avait cru reconnaître une mos-



quée intérieure, sorte d'oratoire, et faisait descendre la date de ce monument jusqu'aux Omayyades ou aux Abbasides, tandis que M. Massignon la reporte à la fin du vi<sup>e</sup> ou au commencement du vii<sup>e</sup> siècle de notre ère.

#### FOLKLORE.

T. XIX. 1908, n<sup>o</sup> 4. Collectanea : Miss GRENN, *Folk-lore from Tangier*, p. 440-454. Recueil de 7 traditions : la première explique pourquoi les Musulmans ne boivent pas de vin : un des compagnons du Prophète, étant ivre, avait donné un soufflet à sa mère; revenu à lui, il se coupa la main. Pour éviter à l'avenir de pareils malheurs, Mohammed interdit l'usage du vin. — Les fidèles ne mangent pas de porc parce qu'autrefois les compagnons du Prophète tuèrent et mangèrent un de ces animaux sans donner à un pauvre homme la part qui lui revenait : cette part seule leur fut interdite à l'avenir, mais comme on ne put la déterminer, la chair de l'animal fut défendue. Le premier récit semble une altération de la légende d'après laquelle le vin aurait été interdit parce que les premiers Musulmans étant ivres auraient tué Sergius (Bahira) le maître du Prophète (cf. Guillaume de Tripoli ap. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, extr. du *Giornale storico della Letterat. ital.* 1889, T. XIII, p. 40 et 42, note; *Lettres édifiantes*, T. I, *Missions de Syrie*, Orléans, 1875, in-8, p. 151 col. 1). La quatrième légende traite des Djinns et des ruses qu'ils emploient pour tromper les gens. — BIBLIOGRAPHIE : Salzberger, *Die Salomo-Sage*, Éloge sans réserves donné à cette publication : il y avait cependant quelques observations à faire.

T. XX, n<sup>o</sup> 2. Collectanea, NOTON, *Augury and Leechkraft in Algeria*, p. 208-209. L'auteur décrit, comme s'il l'avait découverte, une cérémonie qui a été exposée avec beaucoup plus de détails par Andrews (*Les fontaines des Génies*, Alger, 1903, in-8<sup>o</sup>).

T. XXI, n<sup>o</sup> 3. Mistress SPOER, *Notes on marriage Customs of the Bedu and Felahin*, p. 270-277 (av. pl.). L'introduction est superflue et ne pouvait être complète, mais les détails de la cérémonie, observés *de visu*, sont intéressants et bien racontés.

#### LA GÉOGRAPHIE.

T. XVIII, 1908. 2<sup>e</sup> sem. — 15 novembre. C. GUY, *Le Saloum*.

L'auteur estime que, malgré les obstacles qu'il oppose à l'ivrognerie, l'islam n'a pas été un bienfait pour les populations noires qui l'ont adopté.

T. XXI. 1910. 1<sup>er</sup> semestre.

15 mars. J. TILHO, *Le Tchad et les pays du Tchad*. Légende sur l'origine des Boudoumas.

15 juin. CHUDEAU, *Le bassin du Moyen Niger*. Ce qui regarde la religion et l'histoire n'est qu'une série d'affirmations aventurées sans aucune valeur scientifique. Ainsi p. 404, l'auteur prétend qu'« on sait qu'au 1<sup>er</sup> et au 6<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, des colonies juives importantes sont venues s'installer au Touat et au Gourara » (!) — « On a retrouvé chez les Maures du Sahel des traditions juives provenant du Talmud »; « Bamako fut fondée au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle par un Touatien et peut-être par un Juif » (d'après Delafosse); or Bammako (Bammakoo) fut visitée en août 1796 par Mungo Park, elle appartenait alors au roi des Bambaras (G. Rennel, *Voyages et découvertes dans l'intérieur de l'Afrique* tr. fr. Paris, an VI, in-8°, p. 204. Elle figure sous le nom de Bamako sur la carte de la côte occidentale d'Afrique donnée par Poirson en l'an X (1802) et jointe à la relation du *Voyage au Sénégal* de Durand (Paris, 1807, in-4°). On la retrouve sous le nom légèrement altéré de Bambako sur la carte qui accompagne les *Recherches géographiques sur l'intérieur de l'Afrique* de Walckenaer (Paris, 1821, in-8°) d'après l'indication du second voyage de Mungo-Park (p. 98) en 1805. L'auteur ferait mieux de se borner aux domaines dans lesquels il est particulièrement compétent, comme la géologie et les sciences naturelles, que de se hasarder dans des études pour lesquelles la base et la critique lui font défaut.

T. XXII, 1910.

15 décembre. SALVY, *La région de Raz (sic, pour Ras) el Ma*, La description géographique et géologique de cette région qui constitue un cercle annexe du territoire militaire du Niger est très soignée. En ce qui concerne les populations, il y a quelques erreurs. Le nom des Antassars ne peut en aucune façon être dérivé d'Ansar : ceux-ci ne furent pas « les premiers compagnons du Prophète; les Mohâdjir partagèrent cet honneur avec eux et y eurent droit avant eux. Qu'ils aient une origine arabe maraboutique, c'est une autre question et l'on ne peut émettre là-dessus que des hypothèses : pour ma part, je ne les crois nullement démontrées. Considérer les Tadjakant comme des Arabes parce qu'ils parlent arabe est encore une erreur. Le berbère



était en usage chez leurs frères de la Mauritanie jusque dans la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle (cf. Regnault, *Annuaire du Sénégal pour 1864*. S.-Louis, 1864, in-12, p. 167, note 2). Le nom lui-même est berbère.

GOETTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGEN.

170<sup>e</sup> année. 1908.

N<sup>o</sup> 2, février, p. 116. ENNO LITTMANN, *Arabische Beduinenerzählungen*. Cet ouvrage intéressant n'a pas été directement recueilli de la bouche des conteurs, mais il est publié d'après un manuscrit. Le point de vue est plutôt d'un sédentaire que d'un nomade et l'on y trouve des traits des *Mille et une Nuits*. C. R. par TH. NÆLDEKE. — P. 144. DUSSAUD, *Les Arabes avant l'islam*. L'auteur du compte rendu, Enno Littmann, discute quelques-unes des théories de ce livre dont il fait le plus grand éloge, par exemple, la question d'un volcan en Trachonitide, volcan encore en éruption au temps de l'immigration des Israélites, et qui aurait été pour eux la colonne de feu brillant pendant la nuit et la colonne de fumée apparaissant le jour. Il ne trouve pas concluantes les preuves fournies de la dérivation de l'alphabet sabéen d'un ancien alphabet grec. Quelques observations sur les textes à propos des deux chapitres sur le panthéon sabéen qui sont très riches et très instructifs.

N<sup>o</sup> 9, septembre 1908, p. 155. A. MUSIL, *Arabia petræa*, I, II, III ; id., *Karte von Arabia petræa* ; JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Ce que ces auteurs, qui ont vu de près le pays et le connaissent bien, nous rapportent des Bédouins actuels s'accorde parfaitement avec ce que nous apprennent les anciennes sources sur les Arabes du désert. Ceux qui aujourd'hui habitent l'Oued d'Edom proprement dit, sont aussi grossiers, aussi sauvages que leurs ancêtres, les Amalécites de la Bible ou les Sarrasins de S. Nilus. Chez eux, cependant, l'amour tient plus de place dans la conclusion d'un mariage que chez les Fellahs. Du reste, l'influence de l'islam a été peu considérable chez les uns comme chez les autres ; en ce qui concerne l'héritage, par exemple, on suit plutôt les anciennes coutumes que la loi musulmane. Les Bédouins ne font pas la prière et se moquent des Fellahs quand ils les voient la faire. Bien qu'ayant souvent le nom d'Allah à la bouche, ils vénèrent surtout les tombes de leurs ancêtres à qui ils offrent des sacrifices. Le nombre des tombeaux des saints (*weli*) est très considérable, et on les respecte plus qu'Allah. Au point de vue

religieux, les Fellahs ne se distinguent guère des nomades. D'ailleurs, une partie des habitants de Kerak, aujourd'hui soulevés contre les Turks, et des 'Azizat émigrés de Kerak à Madaba, sont chrétiens; c'est du reste, un christianisme tout à fait altéré et dont une formule, entre autres, est celle-ci : Au nom du Père, de la Mère et du Fils. Comme le fait remarquer l'auteur de l'article, il ne faut pas voir dans la mention de la mère un souvenir de quelque hérésie chrétienne anté-islamique (le S. Esprit féminin). Pour un autre chrétien de cette sorte, la Trinité se composait de trois personnes : Allah, 'Isa (Jésus) et Mohammed. On conçoit que ce dernier ait pu se donner pour le Paraclet. Les chrétiens ont pour les tombeaux de leurs ancêtres, la même vénération que les Musulmans pour les leurs et leur offrent les mêmes sacrifices. J'ajouterai que c'est ainsi qu'il faut nous représenter les nomades chrétiens de l'ancienne Arabie et nullement des fidèles dans toute la force de l'expression. Ceci explique l'état d'esprit de nombre de poètes anté-islamiques qu'on voudrait faire passer pour chrétiens. C. R. par TH. NÖLDEKE.

171<sup>e</sup> année. 1909.

Janvier, p. 10. K. VOLLERS, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Cet ouvrage qui a donné lieu à tant de controverses et à un déchainement du fanatisme musulman est soumis ici à un examen consciencieux et éclairé. Encore que les données isolées des recherches de Vollers soient inexactes, il n'en est pas moins vrai que la conception du problème tel qu'il se l'est posé est géniale. L'opposition entre la langue populaire et la langue écrite (*Schriftsprache* : on pourrait faire des réserves sur cette qualification, car l'écriture n'était rien moins que répandue) est trop exagérée. La première existait néanmoins et le problème est encore compliqué par l'existence de dialectes. Ceux-ci étaient au nombre de deux chez les nomades, tandis que la langue vulgaire, moins correcte, était parlée chez les sédentaires, cultivateurs de palmiers ou marchands. Mais la différence était-elle si sensible? L'auteur du compte rendu cite chez les poètes bédouins des exemples de formes que Vollers attribuait exclusivement aux autres. Il n'est pas vraisemblable, non plus, que Mohammed se soit servi de cette langue vulgaire; il la comprenait et la parlait comme commerçant, mais malgré sa pauvreté, il était issu de famille patricienne, les Qoraïchites et, en dehors de ses relations avec la basse classe, il s'exprimait dans la langue littéraire. Vollers s'est donné beaucoup de peines pour réunir les rimes qoraniques, naturellement en se plaçant au point de vue du



Qorân écrit, suivant lui, en langage vulgaire de la Mekke. Mais il faut observer qu'il n'a pu prendre pour base de son travail que la recension de Flügel, or la division en versets n'est rien moins que certaine ; l'auteur du compte rendu cite à l'appui de nombreux exemples à l'aide du commentaire de Zamakhchari dans l'édition de Lee. Malgré tout, il reste établi que Vollers s'est assuré une place honorable et durable parmi les historiens du développement de l'arabe. C. R. par R. GEYER.

Novembre, p. 881. LANDBERG, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. *Datinat*, I et II. C. R. par H. STUMME, au point de vue linguistique. — P. 920. *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université de Beyrout*, III, 1. C. R. par SCHULTHESS qui signale les parties importantes de ce volume, en particulier l'extrait du *Kitâb el Djarâtim*.

172<sup>e</sup> année. 1910.

Juillet, p. 499. Th. NOELDEKE, *Geschichte des Qorâns*, nouvelle édition par Schwally, T. I. L'histoire du Qorân avait fait époque à son apparition et, malgré d'importants travaux postérieurs sur la matière, rien n'avait pu la remplacer comme exposé systématique et net du livre sacré. Cependant des œuvres comme celles de Goldziher, de Snouck Hurgronje, de Wellhausen avaient paru et il était nécessaire d'en faire profiter celle du patriarche des études musulmanes. C'est la tâche qu'a entreprise M. Schwally et il y a pleinement réussi. Parmi les résultats définitivement acquis, on peut citer la réponse affirmative à la question : Mohammed savait-il lire et écrire ? L'auteur du compte rendu cite un certain nombre de points sur lesquels la nouvelle édition fait une lumière plus complète ; il estime toutefois que les endroits nommés dans le récit de la vision (Sour. LIII v. 13-18) El Ma'wa et El Montaha sont des localités des environs de la Mekke et ne doivent pas être cherchés dans le ciel. Il estime que c'est sous l'influence de Jes. 6, qu'est venue la légende de la purification du cœur : pour mon compte, je crois qu'elle n'est que l'application littérale d'un passage des Psaumes (Vulg. L, 4) : elle se trouve aussi dans les légendes chrétiennes (p. ex. celle de S. Timothée ; cf. mon commentaire de la *Bordah*, p. 79-80). C. R. par Schulthess.

Août, p. 533. BROCKELMANN, *Katalog der orientalischen Handschriften*. L'auteur du compte rendu fait un grand éloge de cet ouvrage qui témoigne des connaissances extraordinaires de l'auteur. Il ajoute un certain nombre d'additions qui font de cet article un complément nécessaire de cette publication.

## JOURNAL ASIATIQUE.

X<sup>e</sup> série, T. XI, 1908 (1<sup>er</sup> semestre).

Janvier-février : Nouvelles et mélanges : TANT'AOUY DJAWHARY, *Nidham el A'lam*, T. I. Étude de la nature et de la religion en interprétant le Qorân d'une façon subtile pour le mettre d'accord avec la science, pour établir que la vérité islamique est la vérité par excellence et qu'elle synthétise toutes les lois scientifiques qui régissent l'univers. C. R. par ISMAEL HAMET.

Mars-avril. E. AMAR, *Sur une identification de deux manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*. Les n<sup>os</sup> 2130 et 2131 attribués à tort à El Khatib el Baghdâdi sont restitués à Ibn en Nadjâr. — L. BOUVAT, *Notes de bibliographie musulmane*. Très courts résumés ou même simples annonces des ouvrages suivants : Nicholson, *A literary history of the Arabs*; El Khazraji, *History of the Rasuli dynasty*, éd. par Redhouse; Yakut, *Irshâd el 'Arib*, I. éd. par Margoliouth; Gibb, *A history of ottoman poetry*, V; Farid uddin Attar, *Tadhkirat ul Awliya*, II, éd. Nicholson; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, X; Antarah, *Mo'allakka*, éd. Raux.

X<sup>e</sup> série, T. XII, 1908 (2<sup>e</sup> semestre).

Juillet-août. CAETANI, *Annali dell'Islam*, T. II, 1<sup>re</sup> partie. Analyse de cet important ouvrage et rectification de quelques points, par exemple, sur l'histoire de l'écriture; quelques corrections insignifiantes de transcriptions. Au sujet de l'appellation de Benou'l Asfar, expliquée par une traduction de Flavius, elle n'a pas été proposée d'abord par Erdmann, comme le dit l'auteur du compte rendu, mais par de Sacy (cf. *Notices et Extraits*, IX, 437 : *Journal asiatique*, III<sup>e</sup> série, T. I, p. 194). C. R. par C. HUART.

Septembre-octobre. DE BEYLIÉ, *Une capitale berbère au XI<sup>e</sup> siècle*. Description de fouilles exécutées à la Qala'ah des B. Hammâd par l'auteur de l'article. Il l'a reprise d'une façon plus détaillée dans un livre important : *La K'ala'a des Beni Hammad* (Paris, 1909, in-8<sup>o</sup>).

Novembre-décembre 1908. CL. HUART, *Les sciences d'Ibn Naqya*. Notice d'un recueil de *Maqâmât* qui se place, pour la date, entre Hamadani et Hariri et qui mérite d'être connu en entier. M. Huart donne comme spécimen la première séance : il est à désirer que l'ouvrage complet soit publié.



X<sup>e</sup> série. T. XIII, 1909 (1<sup>er</sup> semestre).

Janvier-février. Bibliographie : HARTMANN, *Der islamische Orient*. L'intérêt du volume consiste dans la partie qui traite du Yémen anté-islamique. L'auteur du compte-rendu, M. MAYER LAMBERT laisse de côté la période moderne de l'histoire de l'Arabie : en effet, les jugements de M. Hartmann sont parfois contestables. — L. CAETANI, *Annali dell' Islam*, vol. II, T. II. Exposé du contenu du livre avec quelques corrections par CL. HUART. — CL. HUART, *Les calligraphes et les miniatures de l'Orient musulman*. Éloge du livre par L. BOUVAT. — EL KHAZREJJIY, *History of the Resuly dynasty*. Simple annonce par L. BOUVAT. — SHAIKH MUHAMMAD IQBAL, *The Development of Metaphysic in Persia*. Le compte-rendu par CL. HUART relève un certain nombre d'erreurs provenant de l'ignorance où est l'auteur de son devancier Gobineau et d'une appréciation inexacte de l'originalité de l'Orient. — BAKI, *Ghazalijjat*. Indication sommaire du livre et de son contenu par CL. HUART. — VON KRAELITZ-GREIFENHORST, *Die Verfassungsgesetze des osmanischen Reiches*. L'auteur du compte-rendu fait justement remarquer que cette traduction allemande des quatre lois constitutives de l'Empire Ottoman depuis la réforme ne sera utile qu'en Allemagne.

Mars-avril. Bibliographie : HABIB CHEIN, *La province de Bagdad*. La partie historique laisse à désirer, mais les détails sur les pèlerinages musulmans sont intéressants et surtout la troisième partie consacrée à l'étude de la vie sociale et des croyances des tribus arabes. — A. BEL, *La population musulmane de Tlemcen*. Travail complet sur ce sujet, mais, quoi qu'en dise l'auteur du compte-rendu, M. Bel n'aurait pu, sans dépasser outre mesure les limites qu'il s'était tracées, comparer la vie des Tlemcéniens avec celle des autres populations musulmanes. — ES SOBKI, *Kitāb Mu'id an Ni'am*, éd. Myhrmann. Très important pour connaître les corps de métiers qui composaient la vie sociale de l'Égypte au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Quelques corrections. — DREYFUS, *Essai sur le behaïsme*. Exposé intéressant et instructif de l'œuvre de Beha-Ullah qui a modifié la religion du Bâb, de façon à en faire une religion universaliste par excellence, grâce à un optimisme naïf. C. R. par CL. HUART.

Mai-juin. Bibliographie : AL KINDI, *The history of Governors of Egypt*. Compte rendu sommaire du premier fascicule de cet important ouvrage. — AL KINDI, *The history of the Egyptian cadis*, éd. Gottheil. Complément du livre précédent et non moins important. Quelques corrections. — SOLAÏMAN EL BISTAMI, *Ibrah wa dikra*. Réquisitoire

contre le régime hamidien dont l'influence néfaste est signalée avec faits à l'appui. — LUCIANI, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*. Éloge mérité de cette traduction avec quelques corrections. — PELTIER, *Le livre des Testaments du Çahih d'El Bokhari*. L'auteur du compte rendu regrette l'absence de toute indication sur la critique des sources. — ROBERTS, *Das Familien-Sklaven-und Erbrecht im Qordn*. L'auteur, pour bien marquer le point de départ d'une étude sur les origines du droit musulman s'en est tenu au Qorân en laissant de côté les hadiths ; on peut voir, grâce à cette méthode, comment la science du droit et ses applications en sont modifiées, par exemple dans le divorce qui n'était, selon le Qorân, que la répudiation par le mari, tandis qu'aujourd'hui, il peut, dans certains cas être réclaté par la femme. — O. HOUDAS, *L'Islamisme*. Analyse et éloge du livre. — JAYAKUR, *Ad Damiri's Hayat et Hayawan*, T. II, part. 2. L'auteur possède les connaissances géologiques qui lui ont fourni d'excellentes notes, mais l'érudition orientale n'est pas à la hauteur. — LAURA BARNEY, *An nura 'l Abha*. Conversation en persan que l'auteur a eue avec le grand-maître du behaïsme, Abbâs, fils de Biha-oullah, le successeur du Bâb. — A. SCHAADE, *Die Kommentare des Suhaili und der Abu Dzarr zu den Uhud-Geschichten*. En 1903, Brönnle avait étudié les commentaires sur les poèmes relatifs à Badr, insérés dans le *Kitâb er Rasoul* : le travail de M. Schaade complète celui-ci et mérite les mêmes éloges. — IBN SA'AD, *Biographien*, T. VI, éd. Zetterstéen. Sommaire du livre. — KELLER, *Kitâb Bagdâd von Ahmed ben Abi Tahir Taifur*. Publication très importante : quelques rectifications, le terme *Taifour* correspond peut-être à *Taka-puthra* dont la traduction arabe *Aoulâd ed daoulah* fut donnée comme nom aux descendants des soldats du Khorassan. Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

X<sup>e</sup> série, t. XIV, 1909 (2<sup>e</sup> semestre).

Juillet-août. Bibliographie : ES SAMOUAL, *Diwân*, éd. Cheikho L'auteur du compte rendu adopte l'opinion du P. Cheikho d'après laquelle Es Samaoual aurait été chrétien mais, outre que les arguments produits sont de peu de valeur — et il faut se méfier des interpolations — la persistance à voir un Israélite dans Es Samaoual — et cette opinion constante remonte aux plus anciennes données arabes — est inexplicable autrement. L'auteur du compte rendu ne paraît pas au courant de la polémique engagée entre MM. Margoliouth et Hirschfeld au sujet de la pièce II du *Diwân* et dans lequel le premier me semble avoir raison. On aurait pu indiquer aussi quelques vers à ajouter au *Diwân* ; ainsi, après



le vers 1 de la pièce I, El 'Askari, dans le *Kitab es Sind'atain* (Le Qaire, 1320 hég., p. 344) en cite un autre; quelques-uns pouvaient être tirés du *Lisân el 'Arab* (II, 333; XIX, 20). — ASIN, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*. Quelques corrections; mais l'auteur a eu parfaitement raison de dire que les Hanéfites et les Malikites sont de beaucoup les plus importants parmi les quatre rites orthodoxes. — CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam*. Malgré son extrême indulgence, l'auteur de l'article n'a pas pu ne pas relever un grand nombre d'erreurs. — JACOB, *Beitraege zur Kenntniss des Derwisch-Ordens der Bektaschi*. Éloge de ce livre avec quelques rectifications. Sur le *Djawidân Khired*, cf. mon introduction au *Tableau de Cébès* d'Ibn Miskaoueih (Alger, 1898, in-8° p. 10-13.). Ces comptes rendus sont de CL. HUART. — YAQOUT, *The Irshâd al arib*, éd. Margoliouth; IBN MISKAWAYH, *The Tadjârib al Umam*. — HUART, *Textes persans relatifs à la secte des Hurufis*. Indication très sommaire de l'importance de ces ouvrages par L. BOUVAT.

Septembre-octobre. Comptes rendus par CL. HUART des ouvrages suivants : SÜSSHEIM, *Das Geschenk aus der Seldschukengeschichte*, et texte persan de cet ouvrage. Quelques corrections de détail. Une critique plus approfondie de cet ouvrage a été donnée par Mann (*Orientalische Literaturzeitung*, 1909, p. 430-434). — E. AUBIN, *La Perse d'aujourd'hui*. L'auteur a visité les villes saintes du chiisme; rectification de quelques traductions fautives. — SA'D UDDIN WARAWINI, *The Marzuban Nama*. L'importance de cet ouvrage dont Schefer avait donné déjà des extraits est justement signalée, mais M. Huart aurait pu rappeler que les rapports du *Marzuban Nama* avec la *Fakihat el Kholafa* d'Ibn 'Arabchah avaient été signalés pour la première fois par Chauvin (*Bibliographie des ouvrages arabes*, II, *Kalilah*, Liège, 1897, in-8, p. 210-215). — FRILLAY, *La Perse littéraire*. Ce résumé anthologique est bon; il est fâcheux que des confusions se soient produites dans l'attribution des miniatures qui y sont jointes. — GIBB, *A history of ottoman Poetry*, t. VI. Éloge de cet avant-dernier volume de l'histoire de la poésie ottomane destiné à remplacer l'ouvrage vieilli de De Hammer. — J. FRIEDLAENDER, *The heterodoxies of the Shiites*. L'auteur, estimant que le germe des idées chiites doit être cherché dans un compromis entre une croyance juive messianique et une doctrine chrétienne docétique, a extrait de l'écrivain espagnol Ibn Hazm, relativement indépendant de certaines tendances musulmanes, les chapitres relatifs au chiisme. Le commentaire méritait plus d'éloges que

ne lui en a donnés M. Huart. Aux corrections indiquées par ce dernier, on peut ajouter celles-ci : 2<sup>e</sup> partie, p. 19, il nous reste sur les Berghouata d'autres sources qu'Ibn 'Adzari, par exemple : El Bekri, Ibn Abi Zer', Ibn Khaldoun. P. 37, le mot *أرام* au 2<sup>e</sup> vers, traduit par « marks » avec un point d'interrogation est le pluriel de *رثم* (cf. Imrou'lqaïs, *Mo'allaqah*, v. 3 ; Lebid, *Moall.*, v. 14 ; *Diwan*, XL, 41 ; XLIII, 2 ; Aour b. Hadjar, *Diw.* XXIII, 24, etc. P. 109, à propos d'Abou Moslim et de sa disparition, on pouvait rappeler l'ouvrage historique de ce nom analysé par Vambéry, *Čagataische Sprachstudien* (Leipzig, 1867, p. 37). — BEL, *Tlemcen et ses environs*. Éloge mérité de ce livre.

Novembre-décembre. Comptes rendus : V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. XI. C. R. par BOUVAT. Simple annonce d'un livre qui méritait mieux. — TANT'AOUY DJAWHARY, *Nidham el 'alam*. Ouvrage touffu et rempli de redites d'un auteur qui s'efforce de concilier, pour diriger les sociétés, les lois divines et la raison humaine. Les premières sont représentées par l'esprit du Qorân dégagé de la lettre. Il est peu probable que cette théorie trouve beaucoup de partisans soit chez les Musulmans, soit ailleurs. C. R. par ISMAEL HAMET.

X<sup>e</sup> série, t. XV, 1910 (1<sup>er</sup> semestre).

Janvier-février. CL. HUART, *Le Diwân de Salama ben Djandal*. Publication, d'après un manuscrit de la mosquée de Sainte-Sophie, du Diwân d'un poète arabe antéislamique. Il est à remarquer, comme le montre la préface du P. Cheikho (*Diwân de Salamah*, Beyrout, in-8, 1910, p. 3-4), que M. Huart n'a nullement découvert ce manuscrit dont une copie avait déjà été faite en 1899 par M. Haffner ; bien mieux, un autre manuscrit a été copié à Alexandrie. L'édition de M. Huart est très défectueuse ; l'auteur ne semble pas s'être douté que la pièce III avait été déjà publiée par M. Ahlwardt dans les *Açma'ijjat* (*Sammlungen alter arabischer Dichter*, t. I, Berlin, 1902, p. 50-52). On pourrait relever d'autres lacunes : il me suffit de renvoyer à l'édition du P. Cheikho. — DUFRESNE, *Un conte kurde dans la région de Sō'örd*. Il est à remarquer qu'il renferme des parties chantées. — ADDAÏ SCHAR, *Épisodes de l'histoire du Kurdistan*. Récits, traduits du syriaque, des persécutions subies par les chrétiens de la part des Musulmans aux XIII<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et histoire de Mohammed pacha (Mirkor) qui fut célèbre par son énergie et maltraita les chrétiens au XIX<sup>e</sup> siècle. Bibliographie : A. GLYN LEONARD, *Islam, her moral and*



*spiritual value*. Ouvrage destiné au grand public et conçu dans un esprit favorable à l'islam. Du reste l'auteur n'a pas compris Mohammed qui serait d'après lui un dyspeptique hypocondriaque. Quelques erreurs d'interprétation. C. R. par CL. HUART.

Mars-avril. Bibliographie. LÉON GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres*; id., *La théorie d'Ibn Rochd*. Éloges de ces deux livres qui marquent en France une résurrection des études philosophiques arabes. POPESCU-CIOCĂNEL, *Mohamed si opera sa*. Le compte rendu aurait pu être plus sévère pour cette brochure dont l'auteur ne semble pas même connaître la profession de foi musulmane. C. R. par CL. HUART. — KRAMP, *Auswahl pseudo-davidischen Psalmen*. L'auteur de l'article, M. SCHWAB, signale l'intérêt de ces psaumes fortement teintés d'islamisme. — 'ABD UL AZIZ, *L'islamisme et l'union des éléments*. Plaidoyer en faveur de la tolérance que les non-musulmans doivent rencontrer en Turquie. — ABU'L MAHASIN IBN TAGRI BERDI, *Annals*, éd. Popper. Corrections au texte de cet ouvrage. Comptes rendus par CL. HUART.

Mai-juin. Bibliographie. AHMAD AL WANSCHERISI, *La pierre de touche des Fetwas*, trad. par E. Ansar. L'auteur du compte rendu signale un certain nombre de bévues du traducteur, entre autres Ifriqya, prise pour une ville de Syrie. Le nombre pouvait en être augmenté : ainsi p. v-vi Wancheris donné comme un « village, situé dans la province de Bougie (*sic*) entre Badjà et Constantine » (!). Le Wancheris (ou Ouarsenis) est une montagne, à l'ouest d'Alger et au sud d'Orléansville. — V. ROSEN, *Pervii sbornik Poslanii Babuda Behoul-lakha*. Texte arabe et persan d'une œuvre du continuateur du Bâb. Le texte arabe renferme des incorrections dues à ce dernier ; l'arabe n'étant pas sa langue maternelle. Compte rendu par CL. HUART.

X<sup>e</sup> série, t. XVI (2<sup>e</sup> semestre).

Juillet-août. MAX VAN BERCHEM, *Sur la route des villes saintes*. Observations intéressantes sur l'ouvrage des PP. Jaussen et Savignac (*Mission archéologique en Arabie*) et surtout sur la quatrième partie ; notes épigraphiques. — Bibliographie : BLOCHET, *Introduction d l'histoire des Mongols de Rachid eddin*. L'auteur du compte rendu, CL. HUART, fait ressortir l'intérêt de cette publication dont Quatremère et Bérézine ne nous avaient fait connaître que des fragments. L'article se termine par un certain nombre de corrections. — YAQOUT, *The Irshad el 'Arab*, t. III, part. I, éd. Margoliouth. Simple annonce du livre par L. BOUVAT.

## JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

1908.

Janvier. E. BROWNE, *Suggestions for a complete edition of the Jami' ut tawarikh*. L'ouvrage de Rachid ed din étant en persan comparable pour l'importance à celui de Tabari en arabe, M. Browne décrit plusieurs manuscrits qui pourront servir à l'édition projetée par M. Blochet. — ANN. BEVERIDGE, *The Babar-Nama*. Description sommaire des manuscrits qui aideront à donner une édition définitive, toujours attendue, des mémoires de Baber. — Miscellaneous communications : BEVERIDGE, *The Authorship of Dabistân*. L'auteur de ce livre ne serait pas Zulfaqr Khân, mais Mir Zulfaqr surnommé Mirbad Shah avec qui on a eu le tort de le confondre.

Notices of books : LONGWORTH DAMES, *Popular poetry of the Baloches*. C. R. par W. GEIGER. La troisième, la quatrième et la cinquième partie de ce remarquable recueil sont remplies par des chants religieux et didactiques. — AHMAD I KIRMANI et PHILLOTT, *The adventures of Haji Baba*, traduction persane de l'ouvrage de Morier, le meilleur qui ait été écrit sur la Perse et les Persans. L'un des traducteurs (Ahmad i Kirmani) fut exécuté à Tebriz en 1896, comme complice de l'assassinat de Nasr ed din Chah. — MANUCCI, *Storia do Mogor*. Traduction anglaise par W. Irvine d'un ouvrage très important sur l'histoire de l'empire mogol au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'on ne connaissait que par l'extrait abrégé du P. Catrou. C. R. par DONALD FERGUSON. — HERZFELD, *Sammarrâ, Aufnahmen und Untersuchungen zur islamischen Archæologie*. C. R. par T. W. PINCHES de l'ouvrage consacré aux recherches faites dans les ruines de cette ancienne capitale, explorées aussi par le général de Beylié et M. Massignon. — MARGOLIOUTH, *Umayyads and Abbasids*, trad. de l'ouvrage de Zaydan. Malgré tous les soins de l'auteur, ce livre est sujet à critique au point de vue européen. Un certain nombre d'erreurs y sont signalées et il eût été à désirer que M. Margoliouth ajoutât quelques notes. C. R. par E. W. BROOKS. — DE GOEJE, *The Travels of Ibn Jubair* ; quelques corrections au texte. — ALAWIZADAH FAID ALLAH, *Fath ar Rahman*, concordance du Qorân plus détaillée que les autres. — RAGHIB ISPAHANI, *Al Mufradât*. Ce dictionnaire du Qorân rendra de grands services. — SAYID AL BAKRI, *Mostakbil al Islam* et *Sahârij al Leila*. — RAFIY BEY ASHHAR, *Mashâhir el Islam* : Biographies des anciens héros de l'islam. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH. Notes on



quarter : Sir MORTIMER DURAND, *Nadir-Shah*. Intéressante notice sur ce personnage qui faillit au XVIII<sup>e</sup> siècle imposer le sunnisme à la Perse.

Avril. AMEDROZ, *Tales of official life from the Tadhkira of Ibn Hamdun*. Récits tirés de la grande encyclopédie inédite de cet auteur et comparés avec ceux d'autres chroniqueurs. Ces extraits font désirer la publication de l'ouvrage entier. Miscellaneous communications : D. MARGOLIOUTH, *Zaidan's Umayyads and Abbasids*. Réponse à la critique de E. W. Brooks. — WHINFIELD, *The Seven-Headed Dragon*. Interrogation sur l'origine du dragon à sept têtes qui boit son propre sang et auquel ont été comparés l'amoureux et le panthéiste Hallâdj. Faut-il y voir l'ancien dragon mythique des Persans (Azhidahaka) ? ou a-t-il une origine syrienne ? ou encore est-il une variante du mythe babylonien de Tiamat ?

Juin. Sir H. HOWORTH, *The factitious Genealogies of the Mongol Rulers*. Étude sur les légendes musulmanes qui, chez Hamd Allah Mustôfi, Mirkhond, Rachid eddin, Abou'l Ghâzi, cherchent à rattacher les Turks et les Mongols à un des fils de Noé et imitent, en interpolant des noms, les procédés de la Bible et du Qorân. — Miscellaneous communications : A S. BEVERIDGE, *The Babar Nama*. Examen de la version latine de Kehr, faite vers 1739 et qui renferme des détails inconnus ailleurs. Notices of books. KELLER, *Kitâb Bagdad* d'Ahmed ibn Abi Tahir. Quelques corrections à la traduction C. R. par H. F. A. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, corrections au texte par J. DE GOEJE.

Octobre. Notice of books. M. JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*, t. I. Rectifications de traduction de termes spéciaux empruntés aux langues musulmans. On peut reprocher aussi à l'auteur son manque de critique par rapport aux sources orientales. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH.

1909.

Janvier. HOUTUM-SCHINDLER, *Marco Polo's Travels, his arbre « sol » not « sun-tree » but cypress of Zoroaster*. L'auteur relève quelques erreurs dans la traduction du Dr. Lemke, publiée à Hambourg en 1897. Il montre ensuite que « l'arbre seul » du voyageur vénitien est, non pas un arbre du soleil (Ramusio : *albero del sole*) mais un cyprès et que c'est une interprétation du mot persan *dirakht-i-sol* « arbre-cyprès ». Le mot *sól* est dialectal ; le vrai mot persan est *sarv* et Marco-Polo, ne l'ayant pas compris, s'est borné à le transcrire. Il paraît l'avoir confondu avec « l'arbre sec » de Mamré, planté, suivant la légende,

par Abraham et coupé par l'empereur Constantin. Il existe aussi un « arbre sec » qui est celui « de la connaissance » dans le Paradis et que Seth aurait vu. Le « *dirakht-i-sol* » aurait été planté par Zoroastre; il fut coupé par ordre du Khalife El Motawakkil pour être transporté à Samarra où il n'arriva qu'après la mort de ce prince. Une autre légende prétend que sur le tombeau du Cheikh Abou Abdallah Dahistani à Bistam, existait un autre arbre sec provenant du bâton de Moïse. Aujourd'hui il a disparu, comme a pu le constater M. Houtum Schindler qui visita cette ville le 10 de moharram 1276, anniversaire de la mort de l'imâm Hosain, fils de Ali. — Id., *Alamût amût*. Ce nom de la célèbre forteresse des Assassins signifie « nid d'aigle » et ne vient nullement d'une contraction d'*âluh amûkht*, comme l'a pensé M. Browne, d'après Ibn al Athir. Il est à remarquer d'ailleurs que la somme des chiffres représentés par *âluh amût* est 483, date de l'occupation de cette forteresse par le grand-maître des Assassins, Hasan Sabâh.

Avril. Miscellaneous communications. G. A. GRIERSON, *A Folk-tale Parallel*. L'auteur cite deux exemples du langage figuré : l'un emprunté à l'ouvrage du colonel Phillott, *Some Arab Folk-tales from Hazrazmout* (Journal de la Société asiatique du Bengale, nouv. sér., II, 401); l'autre, à celui du docteur Knowles, *Folk tales of Kashmir* (n° 484) qui se retrouvent dans la première histoire du *Vetalapancavinsati* (*Baital-Pacisi*). On peut ajouter qu'il existe, mais sous une forme plus complète dans la légende d'Imrou 'l Qais, cf. El Ishbahâni, *Kitâb el Aghân* (Boulaq, 1285 hég. 20 v. in-4°), T. VIII, p. 74-75; De Slane, *Le Diwân d'Amro 'l Kais* (Paris, 1837, in-4°), p. 17-18 du texte 28-31, de la traduction; Perron, *Femmes arabes avant et après l'islamisme* (Alger, 1858, in-8), p. 93-96. — ANNETTE S. BEVERIDGE, *Notes on the Babar Nama*. — D. S. MARGOLIOUTH, *Recent arabic literature*. Comptes rendus succincts, mais soignés, des ouvrages suivants : AHMED TAIFUR, *Balaghât en nisâ*; id. *Sechster Band des Kitâb Bagdad*, éd. Keller; IBN EL QALANISI, *History of Damascus* éd. Amedroz; LUCIANI, *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*; JURJI ZAIDAN, *Al 'Arab kabl al Islâm* (il manque de critique et surtout quand il s'agit des sources); TANT'AWI JAWHARI, *Nizâm al 'Alâm wa'l Umam*, t. II; id. *Nahdat al Umma*; SULAÏMAN BUSTANI, *'Ibrah wa Dhikrâ*. — ANNETTE S. BEVERIDGE, *The Key to the Hearts of Beginners*. Traduction d'un recueil de contes écrit en persan par Bibi Brooke, seconde femme du Dr Richardson qui l'épousa dans l'Inde. Elle était d'origine Kachmirienne, bien qu'on ignore sa famille. Ces contes furent recueillis par Miss Olivia, nièce



du docteur Brooke, laquelle vivait chez son oncle et à qui on doit la première connaissance de ce recueil. Les contes paraissent venir du Kachmir.

Juillet. DUNCAN B. MACDONALD, *Maximilian Habicht and his recension of the thousand and one nights*. On avait cru que pour son édition des *Mille et une nuits*, Habicht avait fait usage d'un manuscrit tunisien différent, pour la rédaction, des manuscrits égyptiens qui ont été la base des éditions du Qaire, de Boulaq, de Calcutta et de Bombay. Une étude approfondie des papiers de Habicht a amené M. Macdonald à des conclusions irréfutables et très importantes pour l'histoire des *Mille et une nuits*. Il n'y a jamais eu de manuscrit tunisien. L'édition de Habicht est un mélange de textes de diverses provenances ou de rédaction d'un juif, Mordecai ibn Hajjar, originaire de Tunis, le même qui dicta à Knoes, d'après un manuscrit appartenant à Mustapha-Efendi, du Caire, le conte des *Dix vizirs* publié en 1807. La démonstration est aussi claire que possible et cet article a une grande importance dans l'histoire de la composition des *Mille et une nuits*. — Miscellaneous communications : R. P. DEWHURST, *The Inscriptions in the Khusrau Bâgh at Allahabad*. Additions au mémoire publié sur ces inscriptions par M. Beveridge : quelques rectifications de détail. M. Dewhurst a réussi à identifier le second poème gravé sur une tombe : c'est un ghazal du fameux poète persan Khaqani. BEVERIDGE, *Ibrahim ben Adham*. Dans une peinture entrée au musée de Dehli et considérée à tort comme représentant le Christ servi par des anges, M. Beveridge a reconnu qu'il s'agissait d'un trait du célèbre ascète Ibrahim ben Adham, tel qu'il se trouve dans le *Siyam-l Aqtab* d'Allah Diyah dont l'œuvre persane manuscrite existe au British Museum. Après avoir quitté son royaume, Ibrahim arrive sur le bord du Tigre et y voit un derviche à qui un ange apporte chaque jour de la nourriture. Bibliographie. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, t. II. Éloge mérité de cette publication ; quelques corrections du texte. C. R. par I. GOLDZIHNER.

Octobre. H. BEVERIDGE, *The Magazine of Mysteries* by Nizami of Ganga. Traduction de deux légendes du célèbre recueil de Nizami, connu déjà par les travaux de Jones et de De Hammer, que celui-ci n'aura pas de peine à faire oublier. Le texte avait été publié par Bland. Ces légendes sont : *Jésus et le chien mort* et *Le vieux briquetier*. D'après les recherches de l'auteur, l'ouvrage aurait été composé en 567 hég. — H. BEVERIDGE, *'Omar Khayyam*. La légende d'après laquelle la tombe de 'Omar Khayyam aurait été couverte de fleurs se trouve dans le *Nigd-*

*ristân* de Qazi Ahmad Ghaffari, extraite du *Madjmou' an Hawâdir* de Nizâm eddin Arouzi et non de son *Chahar Maqâla* où elle se trouve plus développée.

1910.

Janvier. VINCENT A. SMITH, *Ibrahim ben Adham*. L'auteur montre qu'un thème traité souvent par les artistes de l'époque indo-persane ou moghole et représentant un saint à qui des anges offrent de la nourriture, ne doit pas être interprété par le Christ, mais par Ibrahim ben Adham. Bibliographie. MANUCCI, *Storia de Mogor*, tr. Irving, t. IV. C. R. par CASARTELLI (voir janvier 1898. — LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, t. II. C. R. par HIRSCHFELD. Éloge du livre, non seulement à cause de la foule des matériaux qui y sont rassemblés, mais encore en raison de la critique qui y est appliquée.

Avril. D. MARGOLIOUTH, *'Omar's Instructions to the Kadi*. Réimpression d'un texte qui se trouve dans Djahizh (*Bayân*, I, 169); Mubarrab (*Kdmil*, I, p. 9); Ibn Qotaïbah (*O'youer el akbâr*, p. 87); Ibn 'Abd Rabbih (*El 'Iqd el farid*, I, 33); Mawerdi (*El Ahkâm es Soltanyya*, p. 119-121); Ibn Khaldoun (*Prolégomènes*, I, 184). Le texte adopté est celui d'Ibn Qotaïbah; les variantes des autres éditions sont données à la suite. C'est un traité assez ordinaire. Le Khalife recommande l'équité quelle que soit la condition des parties; si le juge reconnaît que son premier jugement n'est pas juste, il ne doit pas hésiter à le changer; dans l'incertitude, on doit procéder par analogie. Il faut, en principe, croire tout Musulman, sauf celui qui a subi une condamnation. La traduction est accompagnée d'un abondant commentaire. Miscellaneous Communications. WHINFIELD, *The Seven-headed dragon* (suite). L'auteur reconnaît dans les vers attribués à Hallâdj et dans ceux du *Mantiquttair* le souvenir d'une légende formée par l'amalgame de trois traits populaire : le mythe du dragon; le mythe du démon « Flèche » dont on trouve la description dans le Midrach; enfin un souvenir de l'ancienne coutume païenne de manger de la nourriture offerte aux idoles et de dormir dans leurs temples. — Bibliographie. DENISON ROSS, *History of Gujarat by Mû abû Turâb Vali*. Ce livre offre des renseignements importants sur la période musulmane de l'histoire du Gujarat de 940 à 992 (4 ans avant la mort de l'auteur).

Juillet. AMEDROZ, *The office of kadi in the Ahkam Soltanyyah of Mawardi*. Le but de l'auteur est d'étudier et de commenter par des exemples et des observations le chapitre de Mawerdi consacré à ce sujet. Il examine d'abord les conditions exigées pour être qâdhi. Elles sont au



nombre de 7 ; il étudie ensuite le ressort de sa juridiction, ses devoirs vis-à-vis des parties ; il cite un certain nombre de traits qui se rattachent au rite du refus et peuvent être ajoutés aux exemples que M. Van Gennep a donnés de cet usage (*Religions, mœurs et légendes*, I. Paris, 1902, in-12, p. 137-154). Enrichi de nombreuses citations, souvent tirées d'auteurs inédits, cet article est un excellent commentaire de cette partie de l'ouvrage de Mawerdi traduit par le comte Ostorrog. — H. BEVERIDGE, *An obscure passage in Babar's Memoirs*. Au moyen d'une correction ingénieuse (يتم pour متيم), l'auteur rend clair un passage qui avait embarrassé Erskine et Pavet de Courteille, et fait du père de Baber, 'Omar Cheikh, un esclave de l'amour, porteur des stigmates dont parle Chardin. — Bibliographie : MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, t. III, part 2. C. R. de Goldziher, très favorable, qui continue à signaler l'importance de cet ouvrage et indique quelques corrections. — ROGERS et BEVERIDGE, *The Tuzuk i Jihangiri or memoirs of Jahangir*. Traduction exacte d'un ouvrage qui vient s'ajouter à la collection de mémoires et de lettres de souverains de la dynastie moghole (Baber, Djauher. Akbar, Aureng-Zeb). On y voit, entre autres la preuve que Djihanguir, loin d'être chrétien de fait, sinon de nom, comme le prétendaient les Jésuites, n'était pas davantage musulman. Sans doute, il professait l'éclectisme d'Akbar. L'auteur du compte-rendu, W. IRVINE signale quelques corrections. — *Der Islam*, t. I, part. I. Analyse des articles dont se compose le premier fascicule de cette excellente revue.

Octobre. KRENKOW, *The Diwan of Abu Dahbal Gumaht*. Édition soignée du Diwân d'un poète qui vécut au commencement de la dynastie des Omayyades. Il est célèbre par le poème qu'il avait composé en l'honneur de la fille de Mo'aouyah, 'Atika. Le Khalife lui pardonna son audace et Abou Dahbal se retira à la Mekke, mais il continua à correspondre avec 'Atika. Mo'aouyah étant allé en pèlerinage, montra encore de la modération et de la prudence. Il fit un présent au poète pour lui permettre de se marier et obtint de lui le serment de ne plus avoir de rapports avec 'Atika. Il paraît avoir été compromis dans la révolte de 'Abdallah ben Zobaïr, car le Khalife Solaïmân, non seulement lui pardonna, mais même lui donna un fief à Al Djûzân dans le Yémen. La dernière date que nous possédons pour le poète est contenue dans la pièce XXX adressée au Khalife Oualid, ce qui montre que sa vie fut longue, car il naquit peu après la mort du Prophète et Oualid III fut proclamé en 125. Le Diwân comprend 46 pièces ou fragments de

pièces : on n'en connaît qu'un manuscrit à la Bibliothèque de Leipzig, c'est lui qui a servi de base à cette édition. Une traduction est annoncée. Comme doit le faire un éditeur consciencieux, M. Krenkow a recherché les vers qui ne se trouvent pas dans le Diwân et a indiqué les différentes citations. On pourrait indiquer quelques additions. Ainsi le v. 4, de la pièce VII est cité par El Bekri (*Mo'djem*, p. 665, avec la leçon de l'édition; le vers 2 de la pièce II par Beha eddin El 'Amili (*Kechkoul*, p. 37); El Bekri (*Mo'djem*, 260) donne pour le vers 2 de la pièce VI la même leçon que le *Kitâb el Aghâni* (cf. p. 1064, note 4). Cette édition est une bonne contribution à l'histoire de la poésie et de la société sous les Omayyades. — SYKES, *Historical notes on the Khorasan*; Renseignements intéressants sur un certain nombre de villes du N.-E. de la Perse. Tous, la patrie de Firdaousi; Khwaja Rabi' qui prit son nom d'un compagnon de 'Ali; Mechhed, avec un plan et une description des mosquées et du pèlerinage au tombeau de l'imam Riza; Khargird, Kolat i-Naderi et son moçalla. De nombreuses inscriptions sont reproduites. Bibliographie : BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols*, C. R. par J. DYER BALL.

(A suivre.)

RENÉ BASSET.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

N. B. EMERSON. — **Unwritten literature of Hawaii : the sacred songs of the hula.** *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, Bulletin 38. — Washington, 1909.

Les admirables publications du Bureau d'Ethnologie de Washington ont été jusqu'ici consacrées exclusivement aux Indiens de l'Amérique. Mais, en 1906, le Parlement des États-Unis a autorisé le Bureau à annexer à son domaine l'archipel hawaïen. Voilà une conséquence de la pénétration américaine dans le Pacifique, qui ne peut manquer de réjouir tous les amateurs d'ethnographie polynésienne !

A vrai dire, ce nouveau champ ouvert à l'activité du Bureau risque fort d'être assez ingrat, du moins en ce qui concerne l'observation des choses actuelles. De l'ancienne civilisation hawaïenne, battue en brèche depuis plus d'un siècle par toutes sortes d'influences étrangères, il ne subsiste plus guère aujourd'hui que de lamentables débris et une contrefaçon, souvent grossière, à l'usage du tourisme international. La parole est ici à l'historien, au philologue, plutôt qu'à l'ethnographe. L'œuvre la plus urgente est de livrer au public scientifique, en lui en facilitant le plus possible l'intelligence, les précieuses collections de textes qui ont été recueillies jadis par le zèle des Fornander, des Kama-kau, des Emerson, et qui sont encore, pour la plupart, en manuscrit. A en juger par ce premier volume, c'est bien ainsi que le Bureau d'Ethnologie a compris sa tâche : s'il la mène à bien, il aura, une fois de plus, bien mérité de la science.

Les anciens voyageurs et missionnaires nous ont maintes fois décrit, sous le nom de *hula*, les représentations théâtrales des Hawaïens, d'un art à la fois naïf et compliqué, où se mêlaient indissolublement la danse, la musique, la pantomime et la poésie, — celle-ci tout ensemble lyrique, épique et dramatique. Mais aucun auteur ne nous avait

encore fait connaître les poèmes chantés au cours de ces représentations. M. N. B. Emerson nous en offre dans ce volume toute une série, dont quelques-uns au moins sont certainement très anciens; chacun des textes est transcrit, traduit et accompagné d'un commentaire explicatif fort nécessaire, car ces chants sont généralement obscurs et remplis d'allusions mythologiques ou historiques. A ce recueil de documents M. Emerson a joint quelques dissertations, où il traite de la musique, de la mimique et de la poésie des anciens Hawaïens. C'est, en somme, une monographie à peu près exhaustive de la *hula*. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'intérêt qu'elle présente pour l'étude de l'évolution esthétique. Déjà Chamisso, qui avait assisté à une de ces représentations, croyait retrouver dans la *hula* le drame grec du temps où le chœur en était encore l'unique personnage. Grâce à la publication de M. Emerson il est possible aujourd'hui de vérifier, mieux que ne le pouvait Chamisso lui-même, jusqu'à quel point ce rapprochement est fondé. En tous cas, il y a ici un ensemble de documents qu'il faudra utiliser lorsqu'on entreprendra d'éclairer par la méthode comparative la genèse de l'art dramatique.

L'historien des religions, lui aussi, doit beaucoup de reconnaissance à M. Emerson. Si, parmi les poèmes qu'il édite, quelques-uns sont purement profanes et chantent des passions toutes humaines ou exaltent la gloire d'un grand personnage, la plupart mettent en œuvre les thèmes de la mythologie. Comme il est naturel, les poètes de la *hula* ont cherché leurs inspirations surtout dans le cycle de Pélé, la déesse volcanique, qui joue un rôle prépondérant dans l'ancienne religion hawaïenne et dont le mythe abonde en incidents dramatiques. Il faut faire une place à part à une série de chants fort remarquables dont M. Emerson nous donne le texte p. 219 et suiv. : ils accompagnaient des pantomimes consistant dans l'imitation de certains animaux. Ces danses font songer aux cérémonies mimétiques du totémisme et il est possible qu'elles en soient dérivées; on sait que le totémisme a laissé en Polynésie et tout particulièrement à Hawaï des traces nombreuses et certaines.

Ce n'est pas seulement le contenu de ces chants qui nous intéresse. Le théâtre hawaïen est encore étroitement lié au culte : la *hula* est un véritable service religieux. Ses acteurs, chantres et danseurs, forment une confrérie, qui a ses dieux, son culte, son code extrêmement strict, et où l'on n'est admis qu'après une initiation compliquée. Quiconque entre dans la salle du spectacle doit subir une lustration. Pendant la repré-



sensation, tout le monde, acteurs et spectateurs, est *tabou* et soumis à des interdictions sévères; avant la sortie et même avant l'entr'acte, on récite des formules de désacralisation qui rendent leur liberté aux assistants (p. 126 sqq.). Sur tout ce cérémonial, sur les rites, sur le matériel du culte, M. Emerson nous renseigne avec détails, sans jamais négliger de nous donner le texte intégral des prières récitées. C'est ainsi que ce livre, consacré à la « littérature orale » des Hawaïens, est en réalité une contribution fort importante à ce *corpus* de la liturgie polynésienne que nous voyons peu à peu se constituer.

ROBERT HERTZ.

---

JOSEPH KRAUSZ — **Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder-Legenden... mit zahlreichen Beiträgen**, von Prof. Dr. Fritz Hommel. — Leipzig, 1911, xii-127 pages.

Cette étude est le développement d'une thèse présentée l'an dernier à la Faculté de Philosophie de Munich. L'auteur s'est proposé, sur les conseils du professeur Fr. Hommel, de réunir dans un ordre systématique toutes les légendes de cylindres babyloniens dans lesquelles se trouvent des noms divins à l'état isolé.

Parmi les intailles babyloniennes, les unes sont anépigraphes, les autres portent une inscription. L'usage de graver sur un sceau le nom de son possesseur doit remonter aux origines de la glyptique; on le constate dès la période présargonique. Le plus souvent le nom est accompagné du nom du père, afin de distinguer entre homonymes; parfois on ajoutait la fonction : scribe, archiviste, etc. Au temps de la domination d'Agadé et des rois d'Ur, les courtisans se disent volontiers serviteurs du prince déifié; des gens de moindre importance sont également mentionnés dans la légende du sceau de leurs clients (Krausz, p. 15, oublie ce fait; cependant il cite Radau, *Early Babylonian History*, qui en donne un exemple). Puis la formule se simplifie et sous la forme « X, fils de Y, serviteur de Z » est seule en usage à l'époque de la première dynastie babylonienne : le prince déifié y figure encore, mais plus souvent il est remplacé par une divinité, quelquefois par un lieu sacré. Sur certaines intailles on ne trouve que des noms divins; sur d'autres, le nom et la filiation du possesseur. Plus tard, surtout pendant la dynastie kassite, la divinité tient la place principale : le

texte forme une sorte de prière ou de dédicace et la mention du possesseur tend à disparaître.

Il n'y a pas de règle relative au choix de la divinité sous la protection de laquelle se met le Babylonien : tantôt c'est celle-là même qui entre comme élément dans la composition de son nom ou du nom de son père, tantôt c'est une autre divinité. Il n'y a pas non plus de relation nécessaire entre le sujet gravé sur l'intaille et la légende qui l'accompagne. L'auteur, dans la préface, s'étend longuement sur les principales formules et les variantes qu'elles présentent.

L'ouvrage eût été plus facile à consulter si, au lieu de tenter un classement des dieux suivant leur hiérarchie, on s'était borné à les ranger dans l'ordre alphabétique. Chaque légende est transcrite signe par signe et traduite; elle est précédée de l'indication succincte de la collection qui possède le cylindre ou d'un ouvrage dans lequel il est figuré. Les références ne sont pas indiquées d'une manière assez régulière et parfois sont incompréhensibles. L'abréviation V. S, par exemple, n'est pas marquée dans la liste de la page vii; PBSA manque également; Rl Tr devient RTr. (p. 101) et Rec. Tr. (p. 103); que signifie « Barton, HLb » ? (p. 60); « Dilbat, Kairo » représente « Gautier, *Dilbat* »; « Clercq » eût été préférable à « Coll. Cl. »... Ces défauts, l'auteur pourra facilement les éviter dans les études de glyptique qu'il se propose de poursuivre; son ouvrage n'en demeure pas moins un répertoire fort utile pour quiconque étudie la religion babylonienne.

Les additions et les notes insérées par le professeur Hommel forment une très importante contribution. La plupart de ses remarques concernent la personnalité des dieux et le rôle assigné à chacun d'eux dans la mythologie.

Krausz n'a pu mentionner les cylindres de la Bibliothèque Nationale, dont le *Catalogue* n'était pas encore publié. Je me permettrai de noter les additions suivantes, aussi succinctement que possible :

P. 23. Serviteur de <sup>d</sup>Ellil : BN. 141; « <sup>d</sup>Ellil, <sup>d</sup>Nin-lil : BN. 233. — p. 24. Nergal, grand tourbillon, (feu) qui dévore toutes choses, *ag-tur* d'Ellil : BN, 228, est intéressant à comparer avec la légende du cylindre de Munich. — p. 26. <sup>d</sup>Ea, <sup>d</sup>Dam-nun-na : BN. 283. — p. 29. Serviteur de <sup>d</sup>Sin : BN. 288, 290. — p. 31. <sup>d</sup>Sin, <sup>d</sup>Nin-gal : BN. 199. p. 37. <sup>d</sup>Šamaš : BN. 37, 242, 285, 289; <sup>d</sup>Šamaš, <sup>d</sup>A-a : BN. 106, 116, 148, 149, 160, 163, 173, 203, 214, 217, 221, 266, 281, 437; serviteur de <sup>d</sup>Šamaš et de <sup>d</sup>A-a : BN. 117. — p. 42 : prêtresse de <sup>d</sup>Ramman : BN, 96; serviteur de <sup>d</sup>Ramman : BN. 195, 207, 208, 240, 250, 447,



487; <sup>d</sup>Ramman, fils du Ciel : BN. 255. — p. 45 <sup>d</sup>Ramman, <sup>d</sup>Ša-la : 118, 144, 182. — p. 46. <sup>d</sup>Ramman et <sup>d</sup>Ša-la : BN. 147. — p. 49. Serviteur de <sup>d</sup>Amurru : BN. 119, 215; <sup>d</sup>Amurru, fils du Ciel : BN. 174, 239. — p. p. 54. Serviteur de <sup>d</sup>Amurru et de <sup>d</sup>Nin-šubur : BN. 185; Serviteur de <sup>d</sup>DINGIR-MAR-TU : BN. 188, 202, 224, 256; <sup>d</sup>DINGIR-MAR-TU, fils du Ciel : BN. 257; dédicace à <sup>d</sup>DINGIR-MAR-TU (époque kassite) : BN. 302. — p. 59. Serviteur de Nin-IB : BN. 165. p. 61 : cf. addition pour la page 54. — p. 67. Serviteur de Nergal : BN. 110, 209, 227; cf. addition pour la page 24. — p. 74. Serviteur de <sup>d</sup>GIR : BN. 107 et 122; à <sup>d</sup>GIR..., serviteur de <sup>d</sup>GIR et du dieu d'Akkad : BN. 298 (kassite). — p. 77. Dédicaces à Marduk (époque kassite) : 296, 297, 301. — p. 86. Dédicace à <sup>d</sup>Gula (époque kassite) : BN. 303. — p. 86. <sup>d</sup>Nin-si-an-na, <sup>d</sup>Kab-ta : BN. 113, 168. — p. 91, dédicace à <sup>d</sup>Nin-é-an-na (époque kassite) : BN. 295. — p. 96 : <sup>d</sup>Nabu [= AG] : BN. 141. — p. 98. Serviteur de <sup>d</sup>Išum : BN. 103; <sup>d</sup>I-šum <sup>d</sup>Nin-MUG : BN. 191; <sup>d</sup>... <sup>d</sup>Išum <sup>d</sup>Nin-MUG : 189. — p. 104. Serviteur de <sup>d</sup>Bunini : BN. 201. — p. 107. Serviteur de <sup>d</sup>Ša-ha-an : BN, 36.

Le dieu Dumu-zi n'est pas mentionné dans les cylindres antérieurement publiés; BN. 111, porte la légende « <sup>d</sup>Innana, <sup>d</sup>Dumu-zi ».

L. DELAPORTE.

PAUL PERDRIZET. — **Cultes et mythes du Pangée.** — 1 vol. grand in-8° de 103 p. avec 4 pl. formant le fasc. I des *Annales de l'Est*, 1910.

Depuis le début de sa carrière les cultes thraco-macédoniens ont formé un des sujets d'études favoris de M. Perdrizet; aux textes épigraphiques qui viennent avec une si heureuse fréquence en renouveler l'étude, il a consacré tant d'ingénieux articles que l'Académie de Berlin lui a confié le soin de recueillir le *corpus* des inscriptions grecques de Macédoine. Le Pangée est une des régions qu'il a particulièrement explorées pour cette fin; tout récemment, il a repris dans un remarquable mémoire, *Skapté-Hylé* (*Klio*, 1910), les questions relatives aux mines d'or de ces montagnes qui dominant la côte de la plaine de Philippes au triple éperon de la Chalcidique. Aussi le titre de son nouveau mémoire permettait-il d'espérer une étude d'ensemble sur la vie religieuse de cette région, dont, en traits peut-être trop brillants, l'*Introduction* indique tout l'intérêt; et, si l'on est un peu déçu de ne pas la

trouver, on doit reconnaître que l'auteur nous prévient qu'il n'a voulu étudier que « le culte pangéen par excellence, celui de Bacchos, en y joignant, parmi les cultes et les mythes de Pangée, ceux qui paraissent avoir eu avec la religion dionysiaque les rapports les plus étroits. »

On voit donc, d'abord *Rhésos*, ce roi des Thraces célèbre par ses chevaux dans l'*Illiade* et qui passait pour le protecteur de la chasse, surtout dans le Rhodope où il avait un sanctuaire fameux. Son nom homérique *Ῥῆσος* est une adaptation grecque du thrace *Ῥαῖζδος* qui équivaldrait à *regius* puisque le *rēg* indo-européen donne *rēz* en thrace comme *rix* en gaulois; c'est donc un de ces dieux thraces désignés par une épithète de culte et dont le nom propre — s'ils en ont eu un — reste caché; on compte maintenant par centaine les divinités locales de la Thrace qu'on invoque en faisant précéder de *κύριος* (avec ou sans *ἥρως* ou *θεός*) l'adjectif topique tiré du nom de la localité dont il est comme le saint protecteur. Rhésos serait le « seigneur » du Rhodope et, à la fois chasseur et cavalier, ce serait l'un de ces dieux que les Thraces, en sculptant sur leurs stèles l'image d'un cavalier bondissant à la poursuite des fauves, espéraient propitier assez pour qu'il les reçût à sa suite dans la « chasse sauvage » qu'il menait sur les monts. Bacchos lui-même est représenté ainsi sur un relief de la vallée du Strymon et, comme Rhésos, dans la tragédie qui porte son nom, est qualifié de *Βάκχου προφήτης*, on peut croire qu'il était une hypostase du Dionysos thrace à la façon de Lycurgue, de Penthée et d'Orphée lui-même. Leurs mythes, dont le déchirement du héros par les Bacchantes est le trait commun, sont autant d'interprétations savantes du même rite agraire bien connu depuis les travaux de Mannhardt et de Frazer.

Ces rites agraires paraissent conserver en Thrace un caractère totémique : M. Perdrizet a bien montré que l'*alôpékis* que portent les Thraces est, à l'origine, la dépouille du renard sacrifié par ses fidèles, et, s'il ne paraît pas admettre avec S. Reinach, qu'Orphée soit un ancien dieu-renard, il reconnaît que le nom de *Βασταρός* ou *Βασταρεύς* donné au dieu et celui de *Βαστάρι* donné à ses prêtresses indiquent que Dionysos s'est superposé, en certaines parties de la Thrace, au renard sacré appelé *bassara* en Thrace; il va même jusqu'à croire que c'est une ancienne tribu de « Renards » qu'il faut voir dans la grande nation thrace des *Βησσοί*, qui possédaient au Rhodope le grand sanctuaire de Dionysos et à qui les Satres du Pangée demandaient le prophète de leur oracle du dieu. Si M. Perdrizet avait admis qu'*Orpheus* « le sourcilleux » est l'un des surnoms du dieu-renard, il n'aurait pas



été obligé de combattre avec des arguments qui sont loin d'être décisifs l'opinion de Maass qui, dans son *Orpheus*, place dans le Pangée un oracle d'Orphée; Perdrizet soutient que cet oracle appartenait à Dionysos. Mais ne peut-on concilier les deux thèses en attribuant l'ancre prophétique à *Dionysos Orpheus*? Et ne pourrait-on aussi voir un ancien dieu-loup, dans Lycurgue tant de par son nom que par ce que l'on sait du culte du loup à Delphes où Dionysos a précédé Apollon? N'aurait-on pas de même un vieux dieu-cheval dans Rhésos célèbre par ses coursiers<sup>1</sup>?

M. Perdrizet pousse même plus loin sa revendication de Dionysos pour le Pangée. A l'interprétation ordinairement admise du nom du dieu, Διὸς νόστος « fils de Zeus », il en préfère une qui verrait dans *dio* un équivalent thrace de *deus* et qui rapprocherait *nysos* de *Nysa*. Les deux traditions en présence, celle qui fait élever Dionysos dans les grottes de Nysa, et celle qui lui donne pour nourrice la nymphe Nysa ou les Nymphes Nysiennes s'expliqueraient aisément, si, au lieu de chercher avec les mythographes anciens Nysa en Asie, jusqu'en Arabie ou en Égypte, on y reconnaissait le nom thrace du Pangée. Dionysos serait « le dieu de Nysa ».

Pour le plus connu des noms du Dionysos thrace, *Sabazios*, M. Perdrizet développe aussi une théorie nouvelle. On a très rapidement admis l'ingénieux rapprochement fait par Jane Harrison entre *Sabazios* et *sabaium* qui désignait chez les peuples de l'Illyricum une sorte de bière. On sait que cette boisson était nationale chez ces peuples et l'on conçoit aisément que Sabazios y ait incarné l'esprit de la bière avant que l'introduction de la vigne ne l'ait transformé en dieu du vin. Les arguments que M. Perdrizet oppose à cette théorie me semblent peu probants. J'éprouve même quelque difficulté à les saisir. Qu'importe que la bière se dise plutôt, en thrace, βρύτον ou πῖνον? Ce sont là des désignations génériques pour les boissons fermentées et σαβαῖον peut aisément avoir vécu à leur côté comme désignation plus particulière d'une

1) Outre la légende des Amazones, deux découvertes épigraphiques récentes rendent vraisemblable l'existence d'une déesse-cavale chez les Thraco-Phrygiens (ce serait à elle qu'il faudrait rapporter les monuments des régions balkaniques classés comme *Epona*) : la Μητήρ Ἰπτα dont J. Keil s'est occupé dans le *Wiener Eranos*, 1903, 102 et O. Kern dans le *Genethliakon Robert*, 1910, 89 — et l'Ἀρτεμις Πώλω de Thasos à propos de laquelle j'espère reprendre la question. Les fouilles de Lato en Crète m'ont fourni de petits reliefs archaïques où une déesse ailée tient de chaque main un petit cheval cabré.

espèce de bière. Si le mot nous est connu comme spécialement dalmato-pannonien, M. P. cite lui-même le texte qui prouve qu'il avait passé en Asie Mineure avec les Thraco-Phrygiens. Si l'épithète prétendue de Dionysos de Βραττής, que Jane Harrison avait rapprochée de *braisium* (d'où brasseur, brasserie), n'est due qu'à une mauvaise lecture d'une inscription de Delphes, sa théorie même n'en est guère atteinte et l'épithète de Βρόμιος n'en mérite pas moins d'être rapprochée de βρόμος = avoine. Enfin, si l'on n'accuse pas d'ordinaire les Sabaziastes d'ivresse, n'est-ce pas précisément que, dans leurs mystères, la bière se maintint longtemps contre le vin?

De plus, je ne vois pas trop comment concilier les deux rapprochements que M. Perdrizet reprend pour les opposer à l'explication de *Sabazius* par *sabaium* : il rappelle d'une part les démons des bois que les Macédoniens appelaient Σαυᾶδες ou Σαῦδες, d'autre part σαβοῖ, le cri rituel des Sabaziastes, qui sont appelés parfois plus brièvement Σάβοι. *Saboi* ne me paraît pas être un cri spontané à la façon de l'αἶαῖ des pleureuses d'Adonis, de l'εὔοῖ ou du ἰα-όυχος d'où viendraient les noms de Dionysos : *Évrios* et *Iakchos-Bakchos*. D'ailleurs, le refrain complet des Sabaziastes est εὔοῖ σαβοῖ, refrain, où εὔοῖ seul est une onomatopée (cf. ὄης Ἄττης et αἶαῖ Ἄδωνιν); le *saboi* qui suit ce cri doit avoir une signification propre. Si c'est bien une boisson consacrée qu'il désigne, quoi de plus naturel que de la voir invoquée dans le refrain des fêtes qui célèbrent le dieu qui la personnifie?

La bière et la vigne, le renard et, peut-être, le loup et le cheval, sont-ils les seuls vestiges de la phyto et de la zoo-lâtrie primitives qu'on retrouve chez le Dionysos thrace? M. Perdrizet en indique deux autres : la nébride des Ménades, dépouille du faon ou du chevreau mystique dont elles se partageaient les morceaux pantelants aux orgies du dieu; le thyrses, avec le lierre qui l'orne, que les P'acchantes mettaient en pièces comme le faon. L'origine totémique de ces deux rites a été depuis longtemps reconnue par l'école ethnographique. Mais M. Perdrizet a ajouté un précieux argument à leur hypothèse en montrant que, chez les mystes de Dionysos, pour mieux marquer leur communion avec le dieu, les femmes se tatouaient un faon sur la peau, les hommes une feuille de lierre. Pour eux, la force du dieu résidait dans le lierre ou dans le faon et il est curieux de suivre avec M. P. cette conception primitive se maintenant inconsciemment dans des images d'époque gréco-romaine qui représentent le Dionysos qu'une inscription du Pangée



désigne alors sous le nom de *Botrys*; il est tout entier vêtu — ou plutôt formé — d'une grappe gigantesque.

Avec cette inscription, M. P. touche de nouveau, à la fin de son mémoire, au Pangée. Il s'en est, comme on l'a vu, beaucoup écarté, et c'est plutôt un aperçu sur le culte de Dionysos qu'il nous a donné<sup>1</sup>.

1) Je réunis ici quelques *addenda* et *corrigenda* dans l'espoir qu'ils rendront service à M. P. pour la suite de ses études sur les mythes et cultes du Pangée, encore qu'ils ne risquent guère d'échapper à son information si étendue. P. 14. Sur le transfert du corps de Rhésos à Amphipolis, voir maintenant F. Pfister. *Der Reliquienkult im Altertum*, 1910. — P. 17. La conjecture de M. P. qui fait dériver 'Ρῆσος de 'Ραῖζδος se trouve confirmée par une inscr. inédite d'ép. romaine de Thasos qui donne le nom sous la forme de passage 'Ραῖσιος. (Peut-être faut-il faire aussi entrer en ligne compte un 'Ραῖσος, cf. Milne, *Catal. du Caire*, à l'index). — P. 18. Est-ce que l'épithète Εὐρυβάλινδος que porte le Dionysos thrace, que M. P. explique par βαλὴν (ou βαλλήν), titre donné au roi thraco-phrygien (cf. le Décébale) ne devrait pas plutôt être considéré comme une forme thraco-macédonienne de φαλλός? Ce serait une épithète qui conviendrait à un dieu ithyphallique comme devait être l'Orthanès des Thraco-Pélasges et c'est précisément aux Pélasges que les Grecs auraient emprunté la coutume τοῦ Ἑρμῆω τὰ ἀγάλματα ὁρᾷ ἔχειν τὰ αἰδοῖα (Her. II, 51). — P. 34. Le nom de Λυκοῦργος ne doit-il pas s'interpréter « chasseur de loup »? Le culte du loup a laissé des traces certaines tant au *Lykaion* arcadien avec ce loup-garou qu'est Lykaïos que sur la *Lykóreia* delphique (sur le loup à Delphes, je crois avoir apporté des faits nouveaux dans *BCH*, 1910, p. 279). — P. 35, 3 lire : *The problems*. Je m'étonne que M. P. n'ait pas cité les belles pages consacrées par A. Verrall à la religion dionysiaque à propos des *Bacchantes* (réimprimées dans *The Bacchae and other Essays*, 1911). — P. 48, 86. C'est de Cappadoce que le nom de *Nysa* paraît s'être introduit dans les familles royales hellénistiques. M. P. semble placer à l'époque romaine — puisqu'il la fait passer par la *Via Egnatia* — l'influence de la religion de la Grande Mère anatolienne sur celle de la Thrace. Mais l'Ἐκατέρη Σαγγαρίου dont il cite l'épithète remonte au IV<sup>e</sup> siècle et il en est sans doute de même d'une Νοῆ Σαγγαρίου inédite de Thasos. J'espère reprendre la question ici à propos de cette inscr. et pense plutôt à une communauté originelle. — P. 54. A l'exemple donné d'une Thrace portant le nom du *Mestos* qui se jette dans la mer en face de Thasos, ajoutez trois inscr. de cette île, *IG.*, XII, 8, 630, 627 et 471 (dans cette dernière on lit Μεστουζέλου et M. Picard et moi en avons trouvé une qui donne Μεστιζέλου). — P. 56. La lecture proposée par G. Seure pour certaines pièces de Nicopolis (pourquoi M. P. appelle-t-il la ville *Istros*?) : θεοῦ κυρ(ίου) Σα(δαζίου) me paraît préférable au Σα(ράπιδος) préconisé par M. P. — P. 69. Est-ce vraiment au Dionysos thrace, prédécesseur d'Apollon, à Delphes, que celle-ci doit « d'avoir été le grand institut oraculaire de l'antiquité? » N'est-ce pas plutôt à celui de la Terre dont les gouffres delphiques avec leurs exhalaisons paraissaient comme autant de bouches prophétiques? — P. 76, 4. Lire : *weltliches*. — P. 81. La

L'origine de ce mémoire, né de leçons faites à Nancy pour faciliter aux étudiants l'intelligence des *Bacchantes* d'Euripide, explique sa structure si discursive et le ton, parfois oratoire, qui allie des plaisanteries doctorales à des accents presque lyriques. Cette origine explique aussi, sans doute, qu'en plus d'une page, on ne trouve que le résumé d'idées familières à tous ceux qui se sont occupés de ces questions. Il était excellent, d'ailleurs, de les présenter aux étudiants sous une forme si séduisante. Dans le présent compte rendu nous les avons naturellement laissées de côté, essayant seulement de grouper ce qu'il y a de plus original dans ce beau mémoire et nous espérons que, tenant à cœur de justifier son titre, M. P. nous permettra bientôt d'étudier à sa suite les autres cultes et mythes de « la montagne sainte ».

A. J.-REINACH.

ALFRED VON DOMASZEWSKI. — **Abhandlungen zur römischen Religion**, in-8°, 240 p. et 26 fig. — Berlin-Leipzig, Teubner, 1909.

Dans ses études sur l'armée impériale, études dont il est devenu le plus éminent spécialiste, M. v. D. a eu souvent l'occasion de toucher aux questions religieuses qui s'y rapportent de près ou de loin. Son étude sur *la religion de l'armée romaine* est restée célèbre, et il est regrettable qu'il n'ait pas songé à la réimprimer, en la complétant, dans le recueil d'articles relatifs à la religion romaine qu'il publie aujourd'hui. C'en eût été la pièce de résistance. Tel qu'il est, néanmoins, et malgré que

linguistique permet sans doute de rapprocher les Σάβοι, mystes de Sabazios, de la peuplade thrace des Σάπαι. On pourrait de même en rapprocher Σάος, l'un des dieux de Samothrace, et les Σάφοι de la côte voisine. Mais que conclure de semblables rapprochements? Peut-on prétendre que ces peuplades aient pris le nom de leur dieu? Quant au roi thrace nommé par Diodore Βαρσαβᾶς, j'avais aussi (*Rev. arch.*, 1909) soupçonné l'influence déformatrice du nom de Βαρραβᾶς, mais j'ai relevé depuis des noms thraces assez semblables pour qu'on puisse maintenir cette forme sans avoir besoin de l'explication de M. P., qui est, d'ailleurs, fort plausible. — P. 97. M. P. vient de reprendre la question du tatouage religieux dans l'*Archiv. f. Religwiss.*, 1911, p. 76. Il faut peut-être ajouter aux statues archaïques qui seraient ornées de tatouages celle de Chios que M<sup>lle</sup> Zolôtas a reproduite dans l'*Αθήνα* de 1908, pl. 19 (c'est, je crois, celle qui n'était connue que par un croquis de Conze, *Ath. Mitt.*, 1898, p. 156).



plusieurs des articles qui y sont réimprimés soient sans rapport avec l'histoire religieuse, ce recueil renferme beaucoup de morceaux très importants pour les études qui répondent au titre. Les analyses qui suivent en feront foi.

I. L'animal porté sur l'enseigne d'une légion serait le signe du zodiaque qui se trouve en rapport particulier avec sa création. Ainsi, les légions créées par Jules César auraient pour emblème le taureau, signe qui préside au mois de *Venus Genitrix* protectrice des *Julii*; le capricorne, sous lequel naquit Auguste, devint l'enseigne de ses légions; Domitien donna le bélier à la *legio I<sup>a</sup> Minervia* parce que Minerve, envers laquelle il avait une dévotion particulière, présidait au mois dont le signe était le bélier; la *legio III Concordia* a pour emblème la cigogne qui passe pour l'oiseau amical entre tous; le scorpion des prétoriens leur viendrait de ce que Tibère, leur réorganisateur, était né sous ce signe. — Exacte, sans doute, dans ces cas particuliers, cette théorie ne me paraît pas suffire à expliquer le culte des enseignes animales. Dans mon article *Signa Militaria* du *Dictionnaire des Antiquités*, je crois avoir indiqué toute la part qui en revient à la zoolâtrie primitive et au totémisme : aux images du dieu-animal que l'on porte à la guerre hissées sur un bâton que j'ai citées dans cet article, on peut ajouter le taureau des Berbères; ils y voyaient l'image de leur grand dieu Gourzil, qu'Ammon aurait eu d'une génisse (Corippus, *Joh.* IV, 666; V, 22).

II. Quelques remarques sur la *lustratio* à laquelle procédait, avant d'entrer en campagne, chaque armée romaine ou chaque corps d'armée. Antérieurement à celles qui sont si souvent figurées sur les colonnes de Trajan et de Marc-Aurèle, D. reconnaît cette scène sur l'arc de Suse, sous Auguste, et sur l'autel du Louvre dédié en 32 av. notre ère par Domitius Ahénobarbus (je maintiens avec Maas, *Ath. Mitth.*, 1910, 338 cet autel à sa date ordinaire; v. D. veut le placer un siècle plus tôt).

III. Examinant un article où Haug avait voulu montrer que Neptune était un des dieux tutélaires de l'armée romaine, D. montre d'où provient cette illusion : 1° le *Neptunus* indigène est le protecteur des sources et des eaux vives; à ce titre, on doit le propitier quand on construit une fontaine ou un pont; quelques dédicaces militaires lui ont été adressées à ces occasions; 2° identifié au Poséidon grec, Neptune a été naturellement invoqué comme protecteur de la marine de guerre des Romains.

IV. Partout où Neptune est adoré au bord de la mer on peut relever une influence grecque; les divinités que les Romains, avant cette

influence, invoquaient en s'aventurant sur les flots étaient les *Tempetates*.

V. Minutieuse description, bien connue depuis sa publication dans les *Jahreshefte*, des reliefs de l'Arc de Trajan à Bénévent.

VI. D précise quelques points de l'explication des figures sculptées sur la cuirasse de l'Auguste de Prima Porta. La scène se passe entre le ciel et la terre; c'est à Mars Ultor, non à Auguste, que le Parthe restitue l'aigle de Crassus; c'est parce qu'Auguste venait, en 13 av. notre ère de réorganiser la Gaule et l'Espagne, que ces deux provinces figurent à droite et à gauche. Beaucoup de lumière a été jetée sur l'interprétation de la cuirasse par Studniczka, *Röm. Mitt.*, 1910.

VII. *Silvanus* est le vieux dieu latin des forêts, l'esprit des bois : il n'eut jamais de temple à Rome, mais seulement la statue élevée sous le *ficus ruminalis* dans l'*area Saturni*. C'est dans les grands bois qu'on réserve un *lucus* en son honneur, qu'on lui offre du lait, qu'on lui sacrifie un porc; à mesure que le déboisement dénude l'Italie, tandis que les provinces se romanisent, Silvain émigre vers les provinces occidentales où il recouvre les génies des bois indigènes; tous ceux qui vivent du bois, ou dans le bois, du bûcheron au pâtre, du chasseur au menuisier, l'invoquent comme patron; habitant dans des profondeurs impénétrables, il devient le protecteur des limites et des seuils; de la clairière il passe au pâturage en général et aux troupeaux; de la hutte forestière aux maisons en général; s'il préside plus particulièrement aux bains pour hommes, c'est pour en interdire l'accès aux femmes que poursuit, à la façon des satyres grecs, cette incarnation des forces fécondantes de la Nature qui n'atteignent nulle part une expression plus auguste que dans les grands bois. Vivant libre, dans la profondeur des bois, il devient, identifié à Marsyas, la personnification de l'affranchissement et sa statue prend sur la place publique le rôle que jouera, dans l'Allemagne médiévale, celle de Roland. Ainsi, peu à peu, la conception de Silvain s'élargit; cet élargissement, il le doit en partie à ce que, au lieu de l'assimiler à un Satyre, la mythologie gréco-romaine l'égale à Pan à une époque où, par l'effet d'un jeu de mots, Pan était devenu la grande incarnation mâle des forces naturelles. Silvain ne voit, en effet, son culte se développer dans les provinces que là où le chemin lui a été frayé par Pan : ainsi, en Gaule, ses autels sont groupés en Provence s'étendant de là jusqu'au Rhin, où il recouvre le *Sucellus* indigène, sur le chemin tracé par l'influence de Marseille; en Illyrie surtout, où les colonies grecques de la côte avaient attiré à Pan les esprits locaux des bois, Silvain devient



comme le dieu national et, avec les empereurs illyriens, envahit l'armée romaine (D. aurait dû tenir compte, dans cette réédition, des recherches de Frazer et de Pais sur les rapports primitifs entre *Silvanus* et les *Silvii* et de l'étude que M. Toutain — qui n'a d'ailleurs pas fait usage de son mémoire — a fait de la diffusion du culte de Silvain dans ses *Cultes païens dans l'Empire romain*, I; il aurait dû aussi faire état de l'identification de Silvain à Marsyas sur le *Forum* romain; cf. en dernier lieu, J. B. Carter, *Am. J. Arch.*, 1910).

VIII. Restitution d'une inscription où l'on voit, en 168, les cinq centuries des *statores*, campés à Rome dans les *castra praetoria*, renouveler le tribunal sur lequel s'élevaient la *Trias Capitolina* et leurs cinq *signa militaria*.

IX. La famille d'Auguste sur l'*Ara Pacis*.

X. Cette personnification de toutes les vertus et forces de l'État ou de la Nature, *Fortuna*, *Honos*, *Virtus*, *Victoria*, *Abundantia*, etc., qui caractérise la religion romaine à l'époque impériale n'est due à l'influence grecque, selon D., que par ce que ces personnifications ont d'abstrait et de moral. C'est au plus vieux fonds de la religion du Latium que remonte l'habitude de s'adresser, non directement à l'inconnaissable divinité, mais aux forces par lesquelles elle se manifeste, au *numen* : ainsi, dans *Nerio Martis* ou dans *Hora Quirini*, c'est seulement par l'influence grecque que les mots féminins, *Nerio* et *Hora*, passèrent pour désigner les compagnes du dieu latin ou sabin de la guerre; à l'origine, elles expriment sa force, son énergie, sa *virtus*, comme dans *Moles Martis* où *moles* n'a jamais subi la même anthropomorphisation; dans *Salacia Neptuni*, *salacia*, tiré de *salax* comme *audacia* de *audax*, désigne la force jaillissante de la source, ces eaux vives qu'Ovide, combinant les traditions nationales avec les tendances grecques, qualifiera de *Nymphae salaces*; Vulcain est le vieux génie romain de la flamme, qu'elle soit céleste ou terrestre; comme la *Lua Saturni* est l'expression de la force incluse dans les semences et germes, la *Maia Volcani* désigne cette chaleur qui les fait éclore.

XI. L'éloge d'Auguste dans le *carmen saeculare* et les premières odes du III<sup>e</sup> livre d'Horace.

XII. A propos d'une dédicace trouvée en Angleterre, près du camp d'Isca, à *Fortuna* et à *Bonus Eventus* (*CIL.*, XII, 97), D. passe en revue ce qu'on sait de ce dernier dieu : le plus curieux sur le bas-relief d'Isca est que le dieu y porte, par-dessus la toge, une sorte de large pagne descendant de la ceinture aux genoux; c'est le *limus* primitif que les *popae* et les *lictors* portaient ainsi.

XIII. Étude sur l'autel de Mayence (Gaidoz, *Rev. arch.*, 1890, I, pl. VI-VII). Sur chacune des 4 faces, un couple divin : sur la face principale, *Sucellus*, le Silvain gaulois appuyé sur son long maillet, et *Nantosvella* en Diane chasseresse; à droite, le *Genius Castrorum*, avec couronne murale et corne d'abondance, et la *Fortuna* avec la même corne et le gouvernail; à gauche, Mercure, avec pétase, caducée et couronne de laurier; la Victoire marche vers le dieu des palestres tendant d'une main la couronne, de l'autre la palme; derrière, un dieu nu qui devait s'appuyer sur une lyre et une déesse qui tient dans la gauche un vase, dans la droite un serpent dont la tête pose sur le couvercle du récipient : ce seraient *Apollo* et *Salus*, ou, de leurs noms gaulois, *Grannus* et *Sirona*. D. cherche à montrer, par les inscriptions que ces huit divinités sont, à des titres divers, les protectrices de Mayence. Il ne tient pas assez compte des critiques de Maass selon lequel ces divinités avaient été empruntées par Mayence à Arles.

XIV. Cet autel à 4 faces devait former la base d'une de ces colonnes au fût sculpté d'une série de représentations religieuses et supportant l'image d'un Jupiter ou d'un dieu cavalier terrassant un dragon dont Mayence possède l'exemplaire le plus célèbre. En l'étudiant à son tour, D. montre que les 28 divinités qui y sont représentées doivent se décomposer ainsi : sur la base inférieure, la grande triade que les Marseillais emportèrent de Phocée, et qui était aussi vénérée à Chios et à Samos : Zeus, Athéna, Heraclès; pour montrer qu'Athéna doit bien être prise comme divinité poliade, comme *Tyché* de Marseille, elle a été associée avec *Fortuna*; sur la 4<sup>e</sup> face de cette base, Mercure et Rosmerta représentent l'élément gaulois et, peut-être, mayençais. Au-dessus s'étagent : 1<sup>o</sup> les 9 divinités qui, avec la triade précédente, forment les δώδεκα θεοί de Marseille, Héra, Apollon, Poséidon, Artémis, Arès, Héphaistos, Déméter, Perséphone, Dionysos; Marseille, sans emblavures mais riche des grands troupeaux de la Crau, marque son influence notamment par la tête de bœuf sur laquelle Perséphone pose le pied et par le mulet qui suit Déméter; les Dioscures s'y ajoutent, protecteurs à la fois de la cavalerie et de la marine de Marseille; 2<sup>o</sup> les personnifications du culte impérial : *Genius* de l'empereur et les deux *Lares publici*; *Honos*, *Pax*, *Virtus*, *Victoria*, *Aequitas*, enfin *Maia* qui figurerait moins comme parèdre de Vulcain que comme mère d'Auguste que l'Italie salua de *Mercurius Maiæ filius* par la bouche d'Horace; 3<sup>o</sup> *Hélios* et *Séléné* qui dominant, au haut de la colonne, cette assemblée de dieux et la situent, pour ainsi dire, dans l'empyrée. D. conclut que ce monument



est une copie d'un monument semblable élevé à Marseille, quand Auguste réorganisa la Gaule, peu avant l'an 12 av. notre ère, où fut consacré l'autel de Lyon (D. n'a pas assez tenu compte des observations de Körber dans la *Mainzer Zeitschrift*, 1906, 54 et de Maass dans les *Jahreshefte*, 1907, 107).

XV. Quelques remarques à propos des vers de l'autel de Carvoran (Bücheler, *Anth. lat.*, I, n° 24) où se marque le triomphe, sous Septime Sévère, des dieux puniques, *Virgo Caelestis-Tanit* et *Leo-Melqart*.

XVI. A propos des tessères relatives aux fêtes de la *lustratio pagi* : tout paysan du *pagus* devait la présenter pour y participer. Ces fêtes, trop peu connues, sont à l'origine de nos fêtes de village.

XVII. Un essai de distinguer entre les *dei certi* et les *dei incerti* amène D. à écrire quelques pages fortement pensées sur l'essence de la religion romaine. Il se refuse à croire, avec Wissowa, que cette distinction, qui nous est transmise par Varron, se réfère seulement aux dieux dont Varron connaissait toutes les propriétés, opposés à ceux qui lui étaient moins bien connus. La distinction est fondamentale : les *dei certi* sont ceux qui se manifestent par une série de propriétés ou de capacités nettement déterminées ; si l'on veut faciliter le premier labour, ou les semailles, ce n'est pas Tellus et Cérès qu'il faut invoquer, c'est *Tellus* comme *Vervactor*, c'est Cérès comme *Insitor* ; à chaque acte du laboureur ou du moissonneur répond une propriété spéciale de la divinité : *proprii dii, qui singulis actibus praesunt*, disaient les Pontifes. C'est à la propriété en cause qu'il faut s'adresser ; invoquer dans l'ordre consacré la série des *nomina* répondant à chacun de ces *numina*, c'est *indigitare* ; cette litanie est l'*indigitamentum*. A côté des divinités à propriétés définies, il en est dont on ne saurait ainsi classer sous des rubriques l'activité par trop multiforme. Telles seraient les personnifications du genre de *Virtus* ou d'*Honos* et c'est à elles que s'appliquerait le nom de *dii incerti* (cette définition ne me paraît guère satisfaisante, car le Romain adore la *Virtus* en chacune de ses manifestations comme il le fait pour *Tellus* ; dans un c. r., Warde Fowler a critiqué avec raison la théorie du *numen* telle que D. l'a reprise d'après Usener, *Class. Review*, 1909, 262).

XVIII. Esquisse d'un classement des fêtes romaines : dans chaque mois elles se grouperaient autour d'une fête principale. Ainsi, en août, la fête principale de la chaleur solaire, les *Volcanalia*, célébrée le 23 août, est comme encadrée entre les *Consualia* du 21 et les *Opiconsivia* du 25, fêtes de ces semences que la chaleur solaire fait mûrir ; juin serait le

mois de Vesta; le 7 on ouvre son temple, le 9 ont lieu les *Vestalia*, le 11 la fête de *Mater Matula*, qui serait l'aurore précédant l'ardeur solaire etc. — La plupart de ces rapprochements me paraissent bien artificiels; s'ils ont parfois quelque apparence de fondement, c'est que l'idée de pareils groupements a dû venir aux exégètes anciens qui ont expliqué dans cette intention certaines fêtes.

XIX. Sur la répartition des patriciens et des plébéiens dans le collège des *Kalatores Pontificum et Flaminum*.

XX. Inscription de Nimègue (*CIL.*, XIII, 1320) qui renseigne sur les fonctions des *Tibicines*.

XXI. C'est par imitation voulue des monarchies hellénistiques, surtout de Pergame, que César s'est fait égaler à Jupiter après Thapsus, à Quirinus après Munda et qu'il institua en son honneur, en 44, le collège des *Luperci Juliani* de Quirinus Julius (comme les Ἀτταλισταί de Διόνυσος Κεθηγεμών) et le *Flamen* de Jupiter Julius (comme le ἱερεὺς βασιλέως de Pergame).

XXII. Importante étude sur la religion d'Emèse qui, avec Élagabal, se mêle à celle de l'Empire où le principe solaire devait aller en se développant jusqu'à Julien. D. montre, entre autres faits nouveaux, que le nom que portaient Élagabal et Alexandre Sévère doit s'écrire *Basianus* (*Bassianus* vient d'une assimilation erronée au nom romain Bassus) et qu'il leur a été donné comme rois-prêtres d'Émèse, *basus* paraissant par ailleurs comme le titre d'un sacerdoce oriental. Le nom d'Ouranios que porte l'usurpateur qui se rend maître d'Émèse à la mort d'Alexandre Sévère est probablement, de même, la traduction d'un nom rituel (D. eût pu ajouter qu'on connaît en 367 un Οὐρανίς, βασιλεὺς Βουβογέγεου, Manbog-Héliopolis; cf. Kelly Prentice, *Inscr. of Syria*, n° 179. Il ne fait pas usage des beaux mémoires de Cumont sur la *théologie solaire et le mysticisme astral*).

XXIII. A propos de la topographie de la voie triomphale dans le Champ-de-Mars (D. n'a pas profité de l'excellent mémoire de M<sup>me</sup> L. Morpurgo, *Bull. Comm. di Roma*, 1908), D. étudie plusieurs questions relatives au triomphe; il propose, notamment, de voir dans le passage sous un arc triomphal le vieux rite par lequel on croit dépouiller le personnage antérieur et tout ce qui y est attaché en passant par une étroite ouverture. A ce rite médical étudié par B. Kahle, l'explication générale des *rites de passage* présentée par van Gennep n'est-elle pas préférable?

XXIV. Le calendrier de Chypre.

Ad. J.-REINACH.



P. JOÜON. — **Le Cantique des Cantiques**, *commentaire philologique et exégétique*. — Paris, Beauchesne, 1909, VIII-335 p., 5 fr.

M. P. Joüon, professeur à la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph, à Beyrouth, n'admet pas que le Cantique soit « un poème d'amour humain », et cela principalement parce que « la place du Cantique parmi les livres canoniques crée une forte probabilité, et même une certitude relativement à son caractère religieux » (p. 4). « Il n'est pas vraisemblable en effet qu'un poème connu à l'origine comme profane, finisse par être considéré comme sacré » (p. 3), surtout s'il s'est écoulé très peu de temps entre sa composition et sa canonisation.

« De la sainteté du livre à son caractère allégorique il n'y a qu'un pas » (p. 7). L'auteur le franchit, sans s'arrêter au point de vue intermédiaire de « l'école mixte », représentée par exemple par Bossuet, et qui admet que le poème a un double sens, un sens littéral parlant d'amour profane, et un sens spirituel se rapportant à un amour divin. « Nous nous contenterons, dit-il, de faire valoir, contre le principe même de l'école mixte, deux arguments d'une portée générale : cette école est en désaccord avec la tradition ; elle ne sauvegarde pas suffisamment la sainteté du Cantique. L'abandon de la tradition sur un point important n'est pas une présomption favorable en faveur du système ». D'autre part, « on éprouve une certaine répugnance à penser que l'Esprit Saint ait pu inspirer une si longue histoire d'amour conjugal, même en admettant que cette histoire est ordonnée à un sens supérieur que le lecteur doit chercher uniquement » (p. 25).

L'auteur se range résolument dans l'école purement allégorique : le poème a un sens figuré et n'en a pas d'autre. Mais les systèmes d'interprétation allégorique proposés jusqu'à ces derniers temps pour le Cantique sont légion : on y a vu l'image des rapports de Dieu et d'Israël, ou des relations du Christ et de l'Église, du Sauveur et de l'âme individuelle, du Seigneur et de la Vierge ; on y a retrouvé, sous forme symbolique, la vie du Christ, l'histoire de l'Église, ou les événements d'une période particulière de celle d'Israël, voire les amours du Temple et de l'arche. Selon d'autres le poème traite des relations de l'âme et du corps ou de quelque autre fait d'ordre philosophique, ou encore de la beauté de la Terre Sainte, ou même des rapports du soleil et de la lune.

Parmi ces multiples interprétations allégoriques, M. Joüon défend celle qui a pour elle la tradition la plus ancienne, « la tradition juive ».

« La conclusion de mon étude, écrit-il, est que le Cantique, au sens littéral, chante l'amour mutuel de Jéhovah et d'Israël, et retrace à grands traits l'histoire religieuse de la nation élue, depuis la première alliance, lors de la sortie de l'Égypte, jusqu'à l'ère messianique » (p. III). Et l'on ne peut que féliciter l'auteur de son choix : c'est le moins invraisemblable des systèmes d'interprétation allégorique.

Il paraît craindre qu'on l'accuse, ce faisant, de « judaïser ». Et il allègue, entre autres choses, que cette explication juive a été soutenue par divers personnages « morts en odeur de sainteté » (p. 97, 105), et que « ce sens littéral comporte du reste, dans une certaine mesure et à titre de compléments, les principales applications faites par les saints Pères à l'Église, à l'âme, à la Vierge » (p. 18). « L'application du Cantique à la Sainte Vierge est... très légitime; la liturgie de l'Église, qui célèbre souvent Marie avec des textes empruntés à notre livre, est le meilleur argument en faveur de cette légitimité » (p. 20).

Bien qu'« il existe, en faveur de l'origine salomonienne du Cantique, une *tradition* au sens vulgaire de ce mot », M. Joûon estime que celle-ci « n'a pas le caractère d'une tradition obligatoire », parce que cette attribution à Salomon, indiquée seulement par le titre de l'ouvrage, est contredite par les indices que fournissent les idées et la langue du livre lui-même. Il regarde comme « probable que le poème a été composé ou à la fin de l'exil ou peu de temps après le retour » (p. 92).

On pourrait faire remarquer à M. Joûon que, si la tradition a fait erreur sur la personne de l'auteur, elle a pu, et même dû se tromper aussi sur le sens du poème : car, du jour où l'on a attribué l'ouvrage à Salomon, le fondateur du Temple, il était à peu près inévitable qu'on y cherchât un sens religieux supérieur, même si, comme l'indique la simple lecture sans prévention de ces pages ardentes, le recueil parlait tout uniment « d'amour humain ». Cela affaiblit singulièrement le principal argument de l'auteur contre l'interprétation qu'il appelle *naturaliste*, et qui pourrait bien être l'interprétation *naturelle*.

Mais il est superflu de reprendre ici une discussion que l'on peut trouver dans toutes les études modernes sur le Cantique. Qu'il nous suffise d'avoir, par quelques citations, caractérisé le point de vue de l'auteur. C'est dans le même esprit, non pas de soumission intransigeante sans doute, mais d'attachement à peu près invariable à la tradition qu'il a fait la critique du texte et rédigé le commentaire philologique et exégétique dont il accompagne sa traduction.

Le lecteur qui ne partage pas les convictions dogmatiques de l'au-



teur ne trouvera guère dans ce livre que quelques renseignements de détail à glaner.

ADOLPHE LODS.

L. RADERMACHER. — **Neutestamentliche Grammatik.** *Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache.* Bogen 1-5. — Tübingen (chez J. C. B. Mohr), 1911 (*Handbuch zum Neuen Testament, Erster Band, Erster Theil*)<sup>1</sup>.

M. Radermacher ne s'est pas proposé d'écrire une grammaire du Nouveau Testament, comparable à celle de Blass par exemple; c'est le sous-titre qui indique l'objet réel du livre, où il n'est en fait guère question que de l'état où était la langue grecque vers le 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. M. R. donne là-dessus des indications générales correctes, en les accompagnant d'une profusion parfois excessive de petits détails empruntés autant que possible à des publications récentes et qu'il s'est efforcé de rendre le plus savoureux possible, sinon au public des « théologiens », du moins à celui des philologues.

Il y a une trentaine d'années, la langue du Nouveau Testament faisait à un helléniste l'effet d'un patois barbare, écrit par des étrangers. Depuis qu'on a découvert et étudié les papyrus grecs d'Égypte, qu'on a tiré parti des inscriptions de l'époque hellénistique et de l'époque impériale et qu'on a regardé de plus près les textes littéraires de cette époque, on a compris que la langue du Nouveau Testament est simplement moins savante, plus près du parler courant du peuple que ne l'est celle des autres textes conservés; on n'y aperçoit presque plus rien d'étranger, ni d'insolite dans le développement du grec. Les auteurs du Nouveau Testament n'étaient pas des Hellènes, mais la langue qu'ils ont écrite est le grec courant de leur temps; et, si l'on

1) Pendant que cet article était à l'impression, la fin du volume annoncé ci-dessus a paru (feuilles 6-13); le livre entier a donc iv-207 p. Cette fin, très développée, est surtout consacrée à la syntaxe. Elle n'appelle pas d'observation essentiellement nouvelle, et il suffira de la signaler ici. P. 82, l. 10-11, on lira *Imperfekt*, au lieu de *Imperativ*. — La preuve du fait que les textes du Nouveau Testament sont du 1<sup>er</sup> siècle donnée p. 133 est assez fragile: ce n'est que chez les auteurs ayant des prétentions à la littérature que l'optatif a été restitué au n<sup>o</sup> siècle; l'optatif existait de moins en moins dans l'usage courant, et par suite il devait se trouver de moins en moins dans les textes vraiment vulgaires.

n'a pas d'autre texte suivi comparable, c'est que tous les autres ouvrages conservés émanent d'hommes dont la culture était plus élevée et avait sensiblement dépassé le niveau tout primaire de l'instruction des évangélistes. Telle est l'idée fondamentale à laquelle on est maintenant parvenu et d'où part avec raison M. R.

Bien entendu, il serait puéril d'imaginer que les auteurs du Nouveau Testament ont écrit la langue populaire de leur temps. On n'écrit pas comme on parle. Même au premier jour où une langue est écrite, ceux qui l'écrivent subissent l'influence de la littérature non écrite déjà existante et surtout celle des littératures étrangères écrites. Au 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., la Grèce avait derrière elle de longs siècles de culture littéraire. La κοινή dont on se servait en Asie avait succédé sans solution de continuité à l'attique et n'en était qu'une continuation. La langue de tout texte écrit à cette époque est un compromis entre la langue traditionnelle de la littérature et le parler courant ; et ce compromis varie suivant le degré d'instruction, suivant la lecture et la mémoire de l'auteur. Le parler courant même — dont aucun document ne permet de décrire exactement l'état — n'était assurément pas un : il variait d'un sujet à l'autre, suivant le degré d'instruction, suivant la situation sociale, suivant la profession et suivant les lieux ; si le français est infiniment varié dans le Paris d'aujourd'hui, on doit croire que le grec l'était bien plus encore dans l'Asie Mineure du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C.

Le problème de la langue du Nouveau Testament se ramène donc à ceci : quelle est, dans les formes offertes par les textes, la part de la langue traditionnelle, et quelle est la part de la langue courante de l'époque des auteurs ? M. R. donne en général des solutions qui semblent justes. Il décrit trop peu l'état de choses réel : le livre s'adresse à des personnes qui connaissent exactement déjà la langue du Nouveau Testament et ne fournit presque pas d'indications de fait à cet égard. Et surtout, l'auteur, qui est au courant des travaux faits sur la κοινή, n'est pas assez linguiste.

Ainsi M. R. se rend mal compte de l'influence qu'ont pu avoir sur la κοινή les dialectes autres que l'attique, surtout les dialectes non ioniens. Il lui est même arrivé la mésaventure de citer, p. 34, comme présentant un passage d'ε à α caractéristique de la κοινή le mot *ἱεράν* d'après trois inscriptions du recueil de M. Dittenberger, *Or. Inschr.*, n<sup>os</sup> 310, 311 et 749, qui ont été trouvées en Béotie et qui sont écrites en dialecte béotien ; or, on sait que l'emploi de *ἱερός* est l'une des particularités que le béotien a en commun avec les parlers grecs occidentaux.



— Comme exemple du fait que des mots « poétiques », peut-être conservés dans la langue du peuple, se retrouvent dans les textes en κοινή, M. R. cite ἱσημι qu'on lit dans une vie de saint. La pensée de M. R. est ici peu précise, et les faits, — dont les rapports avec le Nouveau Testament sont d'ailleurs lointains — sont utilisés d'une manière incomplète. Il n'est pas douteux que les mots étrangers à l'attique qui figurent chez les poètes proviennent des divers parlers grecs où ils se sont en partie maintenus dans l'usage : les anciens l'avaient remarqué, et c'est ce qui a donné lieu aux relevés des vocabulaires locaux qu'on a faits de bonne heure, et dont heureusement des extraits importants ont été conservés. En s'étendant, une langue commune ne fait pas disparaître tous les termes locaux ; il suffit de parcourir la France, l'Angleterre ou l'Allemagne pour s'en rendre compte. De ces termes locaux, et en particulier de ceux qui avaient cours dans les pays ioniens d'Asie Mineure où l'hellénisme a eu un de ses plus anciens et de ses principaux champs d'expansion, et d'où il est parti pour conquérir de nouveaux domaines, beaucoup a passé dans la κοινή ; de là vient que le vocabulaire de la κοινή a par exemple un assez grand nombre de mots communs avec celui des tragiques d'Athènes, qui a subi une forte influence ionienne.

Ailleurs, il a pu y avoir des influences doriennes, qui ont été beaucoup moins importantes. La forme isolée ἱσημι que cite M. R. en fait partie. Un simple coup d'œil sur l'excellent manuel de M. Thumb aurait appris à M. R. que ἱσημι ne se trouve pas seulement chez des auteurs à langue aussi trouble que Pindare et Théocrite, et que c'était une forme courante en Crète, en Sicile et dans l'Italie du Sud, en somme dans la Grèce occidentale ; la forme ῥοῖδω, dont l'attique a conservé par une exception presque unique la flexion archaïque à peu près sans changements, a été normalisée de manières diverses sur presque tout le domaine hellénique. Quand elles ont appris à se servir de la κοινή, quelques-unes des personnes qui employaient ἱσημι ont fait la transposition normale en ἱσημι, et l'emploi de cette forme occidentale est curieux pour localiser la vie de saint dont parle M. R. — L'emploi de τε dans ἐάν τε de II Cor. x, 8 est éclairé par des emplois comparables chez Pausanias le périégète et dans un martyrologe postérieur ; mais il faut avoir un tour d'esprit de philologue pour croire que l'influence des auteurs soit là pour quelque chose ; on est bien plutôt en présence d'un usage local d'Asie Mineure qui existait à l'époque de la composition des poèmes

homériques et qui s'est maintenu localement. — M. R. n'a pas l'air de se douter que les datifs pluriels du type ἀρχόντοισι, qu'il qualifie, p. 47, de monstruosité, ont été de règle dans la κοινή étolienne; il n'y en a pas trace dans le Nouveau Testament, parce que tous les textes qui le composent sont écrits dans la κοινή ionienne-attique, c'est-à-dire en grec oriental, sans aucune trace d'influence occidentale, et parce que, du reste, la κοινή étolienne n'a guère survécu, au moins dans des textes écrits, à la ruine de la ligue étolienne.

Il faudrait aussi tenir compte des influences étrangères. L'exclusivisme hellénique les a masquées dans presque toute la littérature; mais il y en a eu. Il est risqué de citer le contraste entre la forme Κολοσσαί, employée par l'auteur de la lettre aux Colossiens, et la forme Κολασσαεῖς, qui est celle du titre évidemment ajouté après coup; il s'agit d'une localité de Phrygie, et le flottement entre σ et α peut s'expliquer par des faits propres au phrygien.

Un autre trait où il se voit que M. R. n'est pas linguiste est le mélange informe de faits incohérents qu'il qualifie de chapitre de « Prononciation et orthographe ». Il y a là deux ordres de faits bien distincts, d'une part les variations qui tiennent au choix fait entre diverses formes dialectales préexistantes, ainsi entre σσ et ττ, entre ρσ et ρρ, sans doute aussi entre γίνομαι, γινώσκω (formes ioniennes, etc.) et γίγνομαι, γιγνώσκω (formes attiques), d'autre part les changements de prononciation, comme la perte du sentiment de la quantité des voyelles, la tendance à la simplification des diphtongues, la prononciation spirante de φ, θ, χ, de β, δ, γ, etc., faits nouveaux qui apparaissent à l'époque de la κοινή. Ce sont là deux types de faits qui sont au fond absolument distincts et qu'il convient de bien séparer si l'on a le souci, non pas de classer des formes sur le papier, mais de se rendre compte des procès réels.

M. R. revient à plusieurs reprises sur la disparition du nombre duel. Mais si M. R. avait lu le livre de M. Cuny, qu'il a l'air d'ignorer, il saurait que le duel était sorti de l'usage dès le III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., même en Attique, où il s'est conservé particulièrement tard. L'attendre chez les auteurs du Nouveau Testament est à peu près aussi naïf qu'il le serait de rechercher la flexion casuelle à deux cas chez les écrivains français du XVII<sup>e</sup> siècle.

M. R. enseigne, très justement, qu'on doit maintenir la graphie des textes sans la normaliser. Ce n'est pas à dire que l'on ait aucune



chance d'avoir rien de la graphie des originaux : si elle a été incorrecte, les copistes successifs n'ont pas manqué de la rectifier, de même que les typographes ne laissent pas passer les fautes d'orthographe des écrivains modernes. Mais, dans la mesure où il traite de ces faits de graphie M. R. ne parle de la tradition que par allusions, et il faut faire des recherches pour comprendre même ce qu'il veut dire. Par exemple, la phrase énigmatique « Χλιερός Apoc. III, 16, ne serait possible que si la forme était mieux attestée » signifie simplement que cette forme est propre au Sinaiticus; que ne l'a-t-il dit ?

Les graphies βαλλάντιον et βάλαντιον dont il est question p. 39, ont pu être flottantes à l'époque de la composition des textes, puisque la simplification de -λλ- en -λ- était sans doute alors un fait accompli ; elles ne l'étaient naturellement pas au temps où -λλ- se distinguait de -λ- dans la prononciation ; mais il est intéressant, pour le caractère même de la tradition, de savoir si la forme qui domine est βάλαντιον, qui est sans doute la forme classique, ou βαλλάντιον. Les faits de ce genre ont un prix parce qu'ils fournissent quelques données, sinon sur le texte original ou même sur le texte courant peu après l'époque de la composition — de cela on ne peut rien savoir —, du moins sur la façon dont les textes ont été transmis ; mais on n'en peut parler qu'en précisant exactement les données manuscrites.

Si donc les idées générales de M. R. semblent correctes, le détail est critiquable à bien des égards.

Et de plus, on doit regretter que l'auteur n'ait pas cherché à déterminer plus exactement l'état de la langue au temps et dans les contrées où les textes du Nouveau Testament ont été composés ; assurément il a eu moins de difficulté à écrire, comme il l'a fait, une sorte d'essai sur la κοινή en général ; mais les questions relatives au Nouveau Testament ne reçoivent pas de son exposé, trop peu limité, la lumière qu'elles auraient reçue d'un examen portant spécialement sur la langue du 1<sup>er</sup> siècle surtout en Asie Mineure. Les différences régionales n'étaient pas grandes à l'époque considérée ; mais il y en avait, et il convenait de s'attacher à les rechercher.

A. MEILLET.

**Henri BARBIER. — Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène.** — Saint-Blaise, Foyer solidariste, et Fischbacher, à Paris, 1911, 1 vol. grand in-8, 171 pages.

De même qu'un grand nombre d'autres questions se rapportant à nos évangiles et à la vie ou au ministère de Jésus, sont envisagées tout autrement de nos jours que dans les temps passés, de même celle qui concerne l'eucharistie est plus que jamais un problème fort controversé. Il ne s'agit plus seulement de savoir quelle est l'interprétation la plus vraie des paroles d'institution de la cène, comme au seizième siècle et dans la suite, où les polémiques les plus ardentes ont divisé à ce sujet les catholiques et les protestants d'un côté, les luthériens et les réformés, de l'autre. Le problème s'est à la fois élargi et compliqué. On se demande maintenant si Jésus a réellement institué cet acte sacré ou non ; si son dernier repas, pris avec les disciples, fut un repas pascal ou non ; s'il a réellement prononcé les paroles qu'on lui attribue à ce propos ou non.

Aux publications innombrables qui ont été faites dans les siècles écoulés sur ce sujet passionnant, sont donc venues se joindre une foule d'autres dans les temps modernes et surtout depuis une vingtaine d'années. En France aussi, on a pris part au mouvement, et des études de très grande valeur ont été publiées par Batiffol, Jean Réville et Maurice Goguel. Malgré cela, l'auteur de l'ouvrage que nous annonçons a fort bien complété et corrigé, sous certains rapports, les savants travaux de ses prédécesseurs, français et étrangers.

Il cherche d'abord à déterminer quels sont les textes les plus authentiques relatifs au repas pris à cette occasion par Jésus avec ses disciples (p. 17-40). Et ici déjà il fait preuve d'une grande perspicacité critique, en soutenant que c'est Luc XXII, 17-19 *a*. Il défend cette thèse par des arguments très solides, contre les critiques nombreux qui sont d'un autre avis.

Il s'applique ensuite à fixer la date de la mort de Jésus (p. 41-74). Et sous ce rapport également, il semble être pleinement dans le vrai. D'après lui, Jésus ne fut pas mis à mort le premier jour de Pâque, 15 Nisan, comme le veut la tradition, mais le jour précédent. Son dernier repas ne fut donc pas un repas pascal, mais un repas ordinaire.

Ces jalons posés, notre auteur en tire les conclusions suivantes (p. 75 ss.). Jésus étant mort dans l'après-midi du jour où l'on sacrifiait



les agneaux de la fête de Pâque, on ne tarda pas à établir une relation entre cette mort et la fête elle-même. C'est ce que l'apôtre Paul fait dans I Cor. v, 7, exprimant sans doute par là une idée courante, mais purement symbolique; car la cène se célébrait chaque jour et n'avait aucun rapport avec le repas pascal (Act. II, 46). Mais Paul, concevant Jésus comme le fondateur d'une nouvelle alliance, étendit le symbolisme en question au repas de la cène et en fit un repas pascal. Cela modifia la chronologie du dernier repas de Jésus. Ce travail est achevé dans nos évangiles synoptiques.

En ce qui concerne les paroles mêmes de l'institution, l'Évangile de Marc est déjà influencé par la conception paulinienne. Et celle-ci, telle qu'elle s'exprime dans I Cor. x et xi, trahit la réflexion théologique et le travail liturgique. C'est un essai d'explication. Nous y constatons en outre un sacramentalisme réaliste et non du symbolisme, comme on l'a souvent prétendu dans les milieux protestants, surtout réformés. Il s'agit pour Paul d'une communion « physico-mystique ». Une interprétation uniquement réaliste ou spiritualiste est également fausse. La pensée paulinienne se tient entre ces deux points de vue extrêmes, parce qu'elle fait abstraction du Christ selon la chair; mais le Christ glorifié, avec lequel il s'agit de communier n'est pas non plus un pur esprit, il porte un corps pneumatique ou céleste (I Cor. xv, 44 ss.).

Après toutes ces considérations seulement, M. Barbier s'applique à saisir la signification primitive de la cène (p. 117 ss.). Dans ce but il montre d'abord que la notion d'alliance est étrangère à l'évangile de Jésus. Comment dès lors aurait-il, pendant son dernier repas, exprimé soudain une idée si nouvelle, sans y avoir préparé ses disciples? La notion qui est au centre de tout son enseignement est celle du royaume de Dieu. Pourquoi aurait-il subitement changé de langage, la dernière fois qu'il se trouvait avec ses disciples? Il n'a pas pu penser non plus que son sang devait sceller une nouvelle alliance. Car autrement il est impossible de comprendre son attitude en Gethsémané, demandant que Dieu lui épargne la mort, ni celle des disciples, désespérés à la suite de la mort du Maître et puis, après s'être ressaisis, restés inébranlablement attachés au judaïsme. Enfin, dans son enseignement authentique, Jésus n'établit aucun rapport entre sa mort et le salut des hommes et ne la considère pas davantage comme un sacrifice.

Voici à quoi se réduit la cène. Jésus prend la coupe, la bénit, l'offre à ses disciples et ajoute : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu ». Il prend ensuite du pain, le bénit,

le rompt et le donne aux disciples en disant : « Ceci est mon corps ». Il n'arrête donc pas sa pensée à l'idée de la mort ; au delà de la mort, il contemple le royaume de Dieu. Quant à la parole : « Ceci est mon corps », elle est symbolique et signifie, comme la coupe, à laquelle tout le monde boit, l'union fraternelle entre les disciples, dont Jésus est le principe ou l'aliment.

Ce n'était pas pour la première fois que Jésus rompait le pain et rendait grâces. Cette coutume existait chez les Juifs. Jésus aura, de même, donné un caractère religieux à certains repas qu'il prenait avec ses disciples. Son dernier repas avec les apôtres ne diffère des autres repas qui les réunissaient quotidiennement qu'en ce qu'il est le dernier. Il ne s'en distingue que parce que Jésus sait sa fin prochaine, qu'il l'annonce aux siens et leur lègue ce qu'il avait de meilleur : sa foi au triomphe du Père et la conviction qu'en lui ils pourront vivre en frères.

L'interprétation qu'on donne de la cène doit expliquer, pour être valable, à la fois le dernier repas du Christ avec les apôtres et le repas de l'Église primitive, double condition que ne remplissent pas la plupart des traités roulant sur ce sujet, comme Albert Schweitzer l'a mis en lumière. L'interprétation qui vient d'être exposée répond à ces deux desiderata. Le sentiment qui domine aux agapes des premiers chrétiens est celui des communions fraternelles (Act. II, 42, 46; XX, 7; Didaché IX s.). Mais Jésus n'a pas songé à instituer pareil rite. Ce n'est pas pour obéir à un ordre, mais parce qu'ils en éprouvaient le besoin, que les apôtres et les premiers chrétiens ont célébré leurs repas fraternels, qui étaient comme la répétition des repas pris avec le Christ.

Voilà les traits essentiels de notre livre, l'un des meilleurs qui aient paru sur la matière. Nous en remercions vivement l'auteur. Son beau travail rendra de grands services à tous ceux qui voudront reprendre le même sujet.

Nous avons une seule réserve à faire. L'auteur est convaincu que le récit de Marc et des autres synoptiques sur la cène est déjà grandement influencé par le paulinisme, ce qui est parfaitement juste. Mais il fait une exception pour la parole : « Ceci est mon corps », qui se trouve pourtant aussi chez Paul et pourrait lui avoir été empruntée (I Cor. XI, 24). Outre cela, cette parole cadre fort bien avec le langage mystique de Paul et de l'Évangile de Jean, mais nullement avec le langage authentique de Jésus. Il faudra donc sans doute la sacrifier aussi. Ce sacrifice ne porte d'ailleurs point atteinte à la thèse fondamentale de M. Barbier. Il la dégage au contraire de quelques superfétations mys-



tiques, qui l'obscurcissent plutôt et y mêlent un élément étranger à l'évangile historique.

C. PIEPENBRING.

C. H. BECKER. — **Materialien zur Kenntniss der Islam im Deutsch Ost-Afrika.** — Strassburg ; 48 p. in-8°, 1911 (extrait de *Der Islam*, 2<sup>e</sup> année, fasc. 1).

La connaissance de l'Islam est d'une importance capitale pour l'Allemagne en raison de ses possessions de l'Afrique Orientale, d'autant plus que cet islam présente les apparences les plus diverses, suivant les populations qui le pratiquent.

D'abord une sorte d'aristocratie, composée d'Arabes du Hadramaout et de l'Oman : les premiers désignés aussi sous le nom de Chi'iri (de la ville d'Ech Chihr), sont presque tous orthodoxes chafi'ites ; les seconds appartiennent à la secte hérétique des Abadhites et ont conservé des relations avec les Mzabites d'Algérie<sup>1</sup>. Viennent ensuite les Indiens musulmans dont deux classes originaires du pays Goudjerat, les Bahora et les Khodja, qui appartiennent à une secte des Chi'ites, celle des Isma'ilis ; enfin les Souahilis convertis et qui suivent le rite chafi'ite. Les Chi'ites et les Abadhites ne font pas de propagande parmi les populations indigènes appartenant à la race bantoue. M. Becker fait sommairement l'histoire de cette région<sup>2</sup>.

Dans l'intérieur, l'Islam des indigènes est dû au prosélytisme des marchands d'esclaves. Mais les documents sont imprécis, quand ils ne font pas défaut, sur la situation présente de l'Islam et le nombre de ses adhérents. M. Becker rejette les chiffres exagérés de Hartmann, mais il

1) Aux communautés abadhites mentionnées p. 4, on doit ajouter celles de Djerbah (Tunisie) et du Dj. Nefousa (Tripolitaine). On pouvait aussi mentionner à côté des sources indiquées note 1 : Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, in-8° ; de Motylinski, *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha*, Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, t. II, IV série, Paris, 1907, p. 60-78 ; M. Morand, *Les Kanouns du Mzab* dans ses *Études du droit musulman algérien*, Alger, 1910, in-8°, p. 449-453.

2) On ne doit pas oublier, sans parler des historiens portugais et surtout João dos Santos, que les principaux matériaux furent recueillis par Guillain dans les documents publiés dans son *Voyage à la côte d'Afrique* (Paris, 3 v. in-8°, 1856-1857) et que l'ouvrage de Devic, *Le pays des Zendjes*, Paris, 1883, in-8°) est encore ce que nous avons de plus complet sur cette région.

constate, d'après des rapports de différentes provenances, que cette religion s'étend tous les jours, grâce aux marchands souahilis de la côte : seules, les populations du Rouanda, de l'Ouroundi et de l'Ouho, les Masaï et les Ouanyamouézi sont demeurés intacts. Ces constatations ont leur importance quand on rapproche ce mouvement de la récente visite du sultan de Zanzibar, Sayyid 'Ali ben Hamoud, à Constantinople. La chute de 'Abd ul Hamid II et les difficultés avec lesquelles se trouvent aux prises aujourd'hui les Jeunes-Turcs ont, sinon arrêté, du moins retardé un mouvement sur lequel l'Allemagne, souveraine de cette région, ne peut fermer les yeux. La prière pour le Khalife (c'est-à-dire le sultan de Constantinople) citée p. 17-18, est suggestive.

A la suite de cette étude intéressante, vient l'énumération des ouvrages arabes répandus dans le pays. La jurisprudence, chafi'ite et abadhite, y est largement représentée, ainsi que les livres de religion, en particulier la *Bordah* d'El Bousiri et de nombreux commentateurs; on rencontre quelques commentaires sur des traités de mysticisme; peu de chose en fait d'ouvrages de grammaire : le principal est naturellement l'*Adjarroumyya*; les romans sont représentés par des éditions de parties séparées des *Mille et Une Nuits* qui répandent ces contes dans toute l'Afrique orientale; la part de l'histoire est nulle, à moins qu'on ne considère comme telle le *Badaï' ez Zohour* d'Ibn Iyâs, le *Qisas el Anbyâ* d'Eth Tha'alibi, le *Fotouh ech Châm* du pseudo El Ouaqidi : presque tout est imprimé au Qaire.

Un des procédés par lequel l'islam agit le plus sur les esprits est la magie. Elle a trouvé dans ceux des noirs, un terrain favorable, quoique la magie, d'ailleurs science exportée, soit œuvre de lettré et non d'origine populaire : on ne trouve que des traces presque insaisissables de l'ancienne religion des nègres, dans les pratiques magiques : aussi le beau livre de Doutté<sup>1</sup> conserve-t-il la même importance pour l'Afrique orientale que pour le Maghrib. On pratique l'astrologie surtout d'après le « philosophe grec » Abou Ma'char; la géomancie d'après le traité d'Ez Zenâti; la divination par les lettres et les maximes du Qorân. Naturellement, on emploie aussi les amulettes et les talismans, composés de fragments de divers ouvrages : le *Qorân*, le *Daldil el Khairdt*, la *Bordah* et surtout les invocations (*da'oua*) connues sous le nom de *Djaldjaloutyah*<sup>2</sup> de *Barnasyah* et de *Barhadyah* décrites ici pour

1) *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1909, in-8°.

2) Cf. Doutté, *op. laud.*, p. 439-442.



la première fois : cette dernière se rapproche de ce qu'on nomme dans l'Afrique du Nord les *seba' Khoudtim*<sup>1</sup>.

A la science magique se rattache la médecine populaire, pratiquée d'après le *Kitāb er Rahma* du pseudo Es Soyouti et de l'oneiromancie avec le *Ta'bir er Rouya*, faussement attribué à Ibn Sirin, comme manuel.

On peut rapporter à ce chapitre un détail curieux qui marque le caractère de l'insurrection de 1905-1906 ; les conjurés, païens, musulmans ou même chrétiens avaient comme fétiche un flacon d'eau du puits de Zemzem. A cet ordre d'idées se rattache l'invention de la prétendue lettre de la Mekke qui causa, en 1908, des troubles dans la colonie et dont M. Becker donne le texte et la traduction.

Ce mémoire est un des meilleurs qui aient paru sur l'islam dans l'Afrique orientale. Il est à souhaiter que l'auteur, comme il en annonce l'intention, puisse le reprendre à l'aide de matériaux plus étendus et plus nombreux.

RENÉ BASSET.

1) Cf. Doullé, *op. laud.*, p. 155-161.

---

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

F. B. JEVONS. — **The idea of God in early religions.** — Cambridge, University Press, 1910, 1 vol. in-16, de x-170 pages. — Ce volume fait partie des *Cambridge manuals of science and literature*, une collection de petits traités, édités d'une façon charmante et destinés à faire connaître au public cultivé l'état de la science sur des questions déterminées. A vrai dire, c'est plutôt ici un livre de propagande chrétienne que de vulgarisation scientifique. Le philosophe et le théologien l'emportent de plus en plus, chez M. Jevons, sur l'historien et le savant. — Examinant tour à tour la mythologie, le rituel, la prière dans les religions inférieures, l'auteur croit pouvoir conclure que l'idée de Dieu a été présente dès l'origine à la conscience collective de l'humanité. L'histoire des religions nous montre comment cette idée, d'abord vague et flottante, s'est précisée sous des formes diverses. Le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme doivent être conçus, non comme les étapes successives d'un même développement, mais plutôt comme les chemins divergents où se sont engagés, à partir d'un centre commun, les hommes en quête de Dieu; bien entendu, c'est dans le christianisme seul qu'ils ont trouvé, ou retrouvé, la voie droite du pur et véritable monothéisme. — On sent ici l'influence des théories de M. Bergson sur l'évolution, créatrice et rayonnante; le petit livre de M. Jevons est un essai d'application des idées bergsoniennes à l'histoire des religions pour le plus grand profit de l'apologétique chrétienne.

ROBERT HERTZ.

HERMANN GUTHE. — **Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten** avec un index des noms de lieux. — Leipzig, Wagner u. Debes, 1911. Prix : 12 marks. — La géographie physique de la Palestine a fait depuis une dizaine d'années de sérieux progrès dans les régions méridionales et en Transjordanie. Il suffit de citer les relevés de MM. Schumacher, Brünnow et Musil. D'autre part, la documentation égyptologique et assyriologique devient chaque jour plus précise et plus abondante. Nous avons dit ici combien, par exemple, la nouvelle édition des tablettes d'el-Amarna due à M. Knudtzon améliorerait notre connaissance des pays syriens et palestiniens vers 1400 avant notre ère (*RHR*, 1909, I, p. 250). M. Guthe était particulièrement désigné pour établir un atlas des pays bibliques qui ne fût pas un recueil de graphiques schématiques. Le savant professeur de Leipzig nous donne d'excellentes cartes d'ensemble au relief très étudié et des cartons de détail nombreux et intéressants. C'est toute



l'Asie antérieure et l'Égypte antiques qu'il fait défiler sous nos yeux depuis 1400 avant notre ère jusqu'au 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., en y ajoutant une carte de la Palestine moderne. Cet atlas rendra de très réels services non seulement à l'historien des religions, mais à tous ceux qui étudient l'Orient ancien. Telle carte comme celle de l'empire assyro-babylonien aux VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles (1 : 7.000.000) avec ses cartons sur Babylone, Ninive et leurs environs, est d'une clarté parfaite. Tout en les indiquant, M. Guthe n'a pas abusé des transcriptions assyriennes qui rebutent si souvent les lecteurs. Nous ne nous attarderons pas à discuter telle ou telle identification<sup>1</sup>, nous préférons constater que le choix de M. Guthe est généralement très prudent et qu'il ne sacrifie pas sans mûre réflexion aux bouleversements géographiques proposés par certains savants. Nous regrettons cependant l'absence de détails plus circonstanciés sur la Syrie du nord. Que l'on considère la carte Syrie et Égypte, celles de l'Empire assyro-babylonien ou de l'empire perse, on ne se douterait pas du nombre des villes de la Syrie du nord à ces époques ni de leur importance politique et économique. Un copieux index de 7.000 noms géographiques anciens et modernes rend aisée l'utilisation de cet atlas qui fait honneur à M. Guthe et à la maison Wagner et Debes.

R. D.

G. KLEIN. — *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* — Tübingen, Mohr, 1910, 46 p. in-8°, 1 M. — La portée précise de cette plaquette, dont le titre annoncerait un peu plus, est d'établir qu'un certain nombre des idées et expressions attribuées par l'évangile à Jésus sont inexplicables si on les arrache au cadre de temps et de lieu où Jésus est censé avoir vécu. On y lira avec intérêt des explications peu banales, sinon de tout point convaincantes du docte rabbin de Stockholm, sur le fondement politique de l'incrédulité des Sadducéens à l'égard de la résurrection des morts (p. 37), sur le sens auquel entendre le mot trompette dans la recommandation de Jésus sur la manière de faire l'aumône (trompette n'aurait été dans le dire primitif que le nom même du tronc du temple, tronc fait en forme de trompette et où Jésus recommanderait de ne point jeter son offrande avec ostentation (p. 32), enfin sur le blasphème prétendu de Jésus devant le Sanhédrin, qui aurait été tiré, par un jeu de mots, de sa réponse à la question : « Es-tu le Messie? Je le suis ». Je le suis, en effet, sous la forme Ani-we-Hu correspondrait à un nom mystérieux d'lahvé : « Moi et Lui », nom imprégné de piété mystique et qu'il était sacrilège de prononcer (pp. 40-43).

Quelques réserves encore. Est-il sûr que si l'on nie l'existence de Jésus, on

1) Est-il bien nécessaire d'indiquer deux sites probables pour Lakisch? Gath n'est-il pas plutôt à Tell es-Sâfiy? Le dédoublement de Kanata et Kanatha (Haurân) est une vieille erreur. Nous placerions Tunip ailleurs. Si nous ne nous trompons, on a oublié en Égypte de noter Tell Yehoudiyé et l'emplacement probable du temple d'Onias.

doive logiquement nier celle de Jean le Baptiste, attestée par Josèphe, l'évangile et le talmud ? Peut-on s'appuyer sur le texte de Luc IV, 16 ss. comme sur un récit dont le détail soit historique ? Les sacrifices d'animaux seraient-ils bien un élément étranger à la phase pré-cananéenne de la religion d'Israël ? Il est fort permis d'en douter. L'auteur n'aurait-il pas tendance à rapprocher un peu trop Moïse et son moralisme des prophètes de la pleine histoire (p. 4 s.) ?

F. NICOLARDOT.

C. H. BECKER. — **Le « Ghâshiya » comme emblème de la royauté.** — Palerme, 1910, 4 p. in-8°. — Cette courte étude montre combien il est difficile de remonter à l'origine d'un symbole quand des éléments étrangers s'y sont mêlés et en ont souvent altéré le sens primitif. Un des insignes de la souveraineté chez les sultans mamlouks était le droit de faire porter devant eux, aux jours de fête, la *ghâchiya*, couverture de selle, tellement décorée d'or qu'on l'eût prise pour une pièce d'orfèvrerie. En remontant au sens de la racine غشى, M. Becker a très ingénieusement reconnu que, primitivement, la *ghâchiya* qui semble être d'origine persane, était un voile destiné à cacher, par respect pour le souverain, les mains du serviteur qui le précédait et il rattache cet usage au rite des mains voilées, sur lequel M. Dieterich avait lu une conférence au second Congrès de l'Histoire des Religions. Cet emploi de la *ghâchiya* n'apparaît pas avant les Seldjoukides (458 hég.) mais à la cour de Constantinople, les mains devaient être cachées en présence du souverain. C'est un curieux chapitre de la survivance des rites.

RENÉ BASSET.

**Germanistische Abhandlungen. H. 37.** WOLF VON UNWERTH : *Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen u. Lappen.* — Breslau, Marcus, 1911, in-8 de XII-178 pp. Pr. 6 M. — Il est un fait désormais établi qu'il y a eu entre les mythologies lapone et scandinave des rapports tout particulièrement étroits. Or, si celle-ci ne nous a guère été conservée qu'en des œuvres poétiques datant tout au plus du temps des Vikings, celle-là était intacte encore au XVII<sup>e</sup> siècle et elle est restée populaire jusqu'à nos jours : il est donc de toute évidence que nous y pouvons trouver quantité de renseignements sur bien des points qui, à leur défaut, risqueraient de nous rester indéfiniment obscurs dans l'autre. Ainsi la croyance à la survie des « morts dans la montagne » est une partie fondamentale de la religion lapone. Les « montagnes saintes » sont l'objet d'un culte très observé : on n'habite point dans leur voisinage ; on ne s'y arrête pas ; les femmes n'ont même pas le droit de regarder de leur côté. Dans chacune de ces montagnes le mort, un demi-dieu, demeure entouré de sa femme et de ses enfants. On se distingue d'une montagne à l'autre par la couleur du costume. On s'y occupe de la même façon que les mortels ordinaires sur la terre. Au reste, les rapports avec ceux-ci sont fréquents. Les hommes peuvent évoquer les morts et les garder à leur



service comme « bergers de rennes ». Ce qui n'empêche qu'ils leur offrent des sacrifices : du tabac, du beurre du lard, voire des agneaux et des veaux, qu'ils déposent au pied d'une pierre ressemblant plus ou moins vaguement à une forme humaine. C'est là qu'on vient chercher les oracles... Les Scandinaves aussi croyaient au séjour des morts dans la montagne : d'abord là où chacun avait été enterré ; plus tard, par groupes dans différents endroits, en attendant de se trouver réunis dans le Valhal. De ces primitives conceptions des Scandinaves nous n'avons, somme toute, que d'assez vagues indices. J'estime, avec M. von Unwerth, absolument logique que nous les complétions, par analogie, avec les éléments qui nous sont fournis par la tradition lapone. Mais, de même que les séjours particuliers des morts ont fini par se synthétiser en un séjour unique, les différents morts aussi se sont fondus en une abstraction, le dieu Rota ou Ruta des Lapons de Norvège. Ce dieu présente les plus grandes ressemblances avec Odin. Ces ressemblances sont indiscutables et telles qu'on ne peut pas ne pas conclure à l'identité des deux divinités. Seulement M. von Unwerth assure que Ruta n'est qu'une copie d'Odin, un emprunt que les Lapons auraient fait aux Germains. Cela, nous ne saurions l'admettre. L'évolution de la pensée religieuse a été la même chez les Lapons que chez les Germains : les uns et les autres ont dû, chacun de leur côté, arriver à la conception du dieu des morts. La pensée scandinave s'est développée plus vite ; elle est allée plus loin : elle n'en a pas moins passé par les mêmes phases que la pensée lapone. Maintenant, il est certain que, le contact entre les deux peuples ayant été constant, sinon toujours très intime, les deux divinités, identiques au fond, non seulement ont conservé de leur même origine des traits communs, mais qu'elles ont pu s'influencer l'une l'autre. La plus riche a prêté à la plus pauvre. Ruta se pare assurément de maint oripeau qu'il tient de son puissant voisin devenu le dieu de la guerre et du ciel : toutefois, pour être resté humble et populaire, il n'en est, à mon avis, que plus original et n'a, par conséquent, que mieux conservé les traits qui ont dû être ceux du primitif Odin.

LÉON PINEAU.

FINNUR JÓNSSON. — *Völu-Spá. Studier fra Sprog-og Oldtidsforskning. N° 84.* Copenhague, Tillge, 1911. — De tous les chants eddiques aucun n'a plus et depuis plus longtemps occupé la critique que le *Völu-Spaa* : aussi bien, absolument essentiel pour l'intelligence des idées religieuses chez les Scandinaves à l'époque des Vikings, n'en est-il de plus difficile à interpréter. Les opinions les plus contradictoires ont été émises à son sujet. Est-ce la véritable explication que nous apporte enfin M. Finnur Jónsson ? Nous le croirions volontiers.

Après avoir dit dans quelles conditions ce poème nous a été transmis, d'abord par la tradition orale, puis, à partir de la fin du *xii<sup>e</sup>* siècle, en différents manuscrits, dont les variantes et interpolations sont méthodiquement étudiées, le savant

professeur d'islandais à l'Université de Copenhague en donne la traduction : « Je vous prie tous de m'écouter, grands et petits, fils sacrés de Heimdal ! Tu veux, ô Père, que je conte l'histoire véridique de l'humanité depuis les âges les plus reculés qui soient restés en ma mémoire... » Qui donc parle ainsi ? Une « völve », une devineresse, à qui Odin s'est adressé afin de connaître le passé et l'avenir du monde. Il est évident que ce n'est là qu'une fiction poétique. Cette devineresse est l'interprète de l'auteur, qui se sert d'elle pour exposer d'une façon logique et suivie l'ensemble des conceptions constituant alors la cosmogonie scandinave. Cet exposé, M. F. J. le suit et le commente vers par vers, expression par expression. Il n'est pas douteux que le poète inconnu qui a imaginé cette fiction, n'ait utilisé d'anciens chants. Deux, au moins, qui, à mon avis, ressemblaient aux vieilles ballades dont les Scandinaves, comme tous les primitifs, rythmaient leurs danses. Deux chants, dont nous reconnaissons les refrains, tels deux blocs cyclopéens dans une construction moderne : pour le premier, le « gengo regen oll á rœkstóla... » ; pour le second : le « vitodh enn edha hvat ? » C'est une hypothèse que, très modestement, je sou mets à M. Finnur Jónsson. Et maintenant à quel moment remonte ce poème et dans quelles circonstances a-t-il été composé ? Le Christianisme commençait de se répandre, apportant aux Scandinaves, vers la fin du x<sup>e</sup> siècle, une doctrine nouvelle. Un scalde norvégien, ami du passé, profond penseur en même temps que poète puissant, a voulu montrer à ses compatriotes qu'ils n'avaient que faire de cette doctrine étrangère ; qu'ils en avaient une déjà, aussi complète et beaucoup plus noble : annonçant, elle aussi, la vie éternelle, mais après la régénération du monde, et alors la même pour tous, au lieu de partager les hommes en deux catégories, ainsi que l'enseigne la religion chrétienne, l'une de réprouvés terriblement châtiés, l'autre d'élus béatement heureux.

LÉON PINEAU.

L. DELISLE. — **Enquête sur la fortune des établissements de l'ordre de Saint-Benoît en 1338** (tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, t. XXXIX (pp. 359-408). — Paris, Imprimerie Nationale, 1910, un tir. à part, 4<sup>e</sup> de 54 pages. — Le relâchement qui s'était introduit dans l'ordre de Saint-Benoît avait suggéré au pape Benoît XII l'idée de réformes auxquelles il voulait donner une base solide, en les appuyant sur une grande enquête qui devait faire connaître en détail l'état de la fortune de chacune des maisons bénédictines dans les différentes provinces de la chrétienté. M. L. Delisle avait publié dans le tome XXXIX des *Notices et extraits* les procès-verbaux de l'enquête de 1336-38 au Mont Saint-Michel et à Saint-Ouen de Rouen (textuellement), Saint-Sauveur-le-Vicomte, Marmoutier, Saint-Victor de Marseille (par extraits). L'intention de l'éminent éditeur était surtout d'« amorcer » ainsi une vaste publication des états qu'ont dû fournir la plupart des abbayes de l'ordre de Saint-Benoît, sur l'injonction



du pape, « à la veille du jour où la guerre de Cent Ans allait tarir presque entièrement les meilleures sources de la fortune des établissements monastiques. » Les quelques textes publiés ne suffisaient donc pas, dans son esprit, à autoriser des conclusions générales : nous ne pouvons qu'imiter cette réserve. On doit se borner à remarquer la précision croissante au xiv<sup>e</sup> siècle du fonctionnement des enquêtes pontificales, des précautions prises pour s'assurer de la pureté des sources d'information : pièces de comptabilité exigées par les commissaires enquêteurs ; déclarations des religieux les plus au courant des affaires de chaque maison en ses divers offices et dépendances ; témoignages des hommes du voisinage les plus anciens et les plus autorisés ; avis des commerçants les plus au courant du prix des denrées, les plus habitués à tenir compte de la valeur relative des produits des différents terrains et de l'emploi des différentes mesures. M. Delisle note aussi l'importance du contrôle exercé par les chapitres provinciaux, que Benoît XII s'occupa à réformer aussi et qui se réunissaient tous les trois ans.

P. A.

A. MORET. — **Rois et Dieux d'Égypte**. Un volume in-18 jésus, avec 20 gravures, 16 planches et une carte hors texte. Librairie Armand Colin, Paris. — Les lecteurs de cette *Revue* ont été informés, en son temps, de la publication en volume d'une première série d'articles de vulgarisation égyptologique, réunis par Moret sous le titre : *Au temps des Pharaons*<sup>1</sup>. Voici une deuxième collection d'études écrites, comme les précédentes, en vue du grand public, articles de revue, conférences faites au Musée Guimet, et dans lesquelles sont évoquées plusieurs des questions les plus intéressantes de l'égyptologie à l'heure actuelle. Certaines sont fort compliquées et encore très neuves même sur le terrain de la science pure, notamment celles qui touchent à l'histoire religieuse et à la nature des grands dieux égyptiens ; il serait très difficile, en ces matières, de rester assez simple pour être compris du lecteur non spécialiste, et de présenter en même temps les choses dans toute la complexité de leur évolution et des combinaisons lentement nouées par le raisonnement théologique et l'instinct populaire ; et l'on ne peut en vouloir à l'auteur lorsqu'il nous décrit, par exemple, une *Passion d'Osiris* dont la conception n'appartient probablement qu'à la dernière époque de la religion égyptienne, et qui laisse dans l'ombre certaines péripéties des plus marquantes de l'histoire de ce dieu complexe. Sur le terrain proprement historique, on arrive plus facilement à tracer les lignes d'un tableau à la fois clair et véridique, qu'il s'agisse de faits bien établis comme en ce qui concerne Aménophis IV, le roi révolutionnaire et « anticlérical » dont Moret nous raconte l'histoire, ou de résultats encore con-

1) *Librairie Armand Colin*, 1909. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIX, p. 243-245.

testés comme ceux relatifs à la reine Hatshopsitou, la fondatrice du temple de Deir el-Bahari, et à ses contemporains royaux du début du Nouvel Empire. — Particulièrement intéressante est l'étude sur *Immortalité de l'âme et sanction morale en Egypte et hors d'Égypte*, et fort instructive celle où sont reconnues les sources pharaoniques de plusieurs grands épisodes homériques (*Homère et l'Égypte*). — Comme dans le précédent recueil, de nombreuses reproductions photographiques accompagnent le texte et contribuent à la valeur de cet agréable ouvrage, tout à fait remarquable par le charme et la facilité de la lecture en toutes ses parties.

RAYMOND WEILL.



# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

C. MOLINIER. — Les études d'histoire religieuse médiévale viennent de faire une grande perte. M. C. Molinier, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Toulouse, vient de disparaître à l'âge de soixante-huit ans, dans des circonstances particulièrement tragiques. Il était, depuis 1886, titulaire à Toulouse de la chaire d'histoire de la France méridionale. Il s'était consacré à l'étude des origines de l'Inquisition albigeoise et il en a vraiment fondé l'histoire critique. Ce savant, qui se tenait éloigné de la polémique au point de paraître ignorer même qu'elle pût côtoyer l'histoire, n'a pas eu le renom qu'il méritait. Il avait, par sa thèse sur les *Sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France* ouvert et commencé à explorer bien des pistes de documentation sur le grand tribunal de répression religieuse ; jusqu'à lui on s'en tenait presque exclusivement aux copies de la collection Doat. Cette investigation des sources de l'hétérodoxie latine a été encore avancée par la publication du rapport sur la mission dont avait été chargé C. Molinier dans les Bibliothèques d'Italie en 1885. Outre les documents sur l'albigéisme, il cataloguait, avec une rare perception des parentés doctrinales, les textes de controverse ou pièces d'archives relatifs à certaines grandes sectes isolées, Guglielmites, Dolcinistes, etc.

En outre, il reprenait, surtout dans son enseignement, l'histoire de l'albigéisme où l'avait laissée trente ans auparavant l'éminent hérésiologue de Strasbourg, Ch. Schmidt. Depuis, MM. Douais, Jean Guiraud, Vidal, d'autres encore ont marché dans des voies que leur avait ouvertes Ch. Molinier sans montrer, à notre gré, des sentiments de suffisante reconnaissance à l'égard de celui qui leur avait frayé le chemin.

C. Molinier avait enseigné beaucoup ; son œuvre écrite est moins considérable : une édition de la Chronique de l'Inquisiteur Guillem Pellisso et d'un Traité inédit du XII<sup>e</sup> siècle contre les Cathares, des articles sur les sectes médiévales dont deux surtout ont une importance éminente : l'un sur l'*Endura* où cette étrange et terrible coutume de l'albigéisme est expliquée dans ses formes multiples ; l'autre paru en 1907 dans la *Revue historique* traçait, de *l'Eglise et la Société Cathares*, un tableau d'un remarquable sens de la psychologie religieuse — et cet article, qui est peut être le seul travail de synthèse dû à C. Molinier, reste comme un exposé de la civilisation hétérodoxe du Midi bien supérieur, selon nous, à la tendancieuse *Introduction au Cartulaire de Notre-*

*Dame de Prouille* de M. J. Guiraud. — Nous saluons ici la mémoire de C. Molinier, grand historien et libre esprit.

P. A.

## DÉCOUVERTES

**Fouilles anglaises à Jérusalem et dans la mosquée d'Omar.** — On sait l'émotion qui saisit la population de Jérusalem, la crainte qu'on eut de voir se déchaîner le fanatisme de la populace, à l'annonce que des Anglais avaient violé la mosquée d'Omar et dérobé pendant la nuit d'immenses trésors, matériel de l'ancien temple, ornements du temps de Salomon pour emporter le tout sur un yacht. Une enquête suivie d'une interpellation à la Chambre turque montrèrent l'absurdité de ces accusations. Toutefois, le gouverneur civil de Jérusalem fut destitué; c'est ce que désirait sans doute le gouverneur militaire.

Dans cette affaire, il faut distinguer deux points. En premier lieu des fouilles régulières pratiquées pendant deux ans sur la colline d'Ophel par une mission anglaise, ayant à sa tête le capitaine Parker. Des renseignements sûrs nous permettent de dire qu'on n'a trouvé aucun vestige des tombes des anciens rois de Juda; mais que les découvertes archéologiques sont importantes et renouvellent entièrement la connaissance qu'on avait de cette région, notamment du canal de Siloé. Il ne s'agit ici d'aucun trésor, simplement de relevés archéologiques et tout au plus de tessons dont aucun notable de Jérusalem ne voudrait orner sa demeure. La publication ne s'en fera pas attendre; elle est en de bonnes mains.

En second lieu, au moment d'achever leur campagne de cette année, le capitaine Parker et ses compagnons voulurent procéder à certaines constatations dans le sous-sol de la mosquée d'Omar. Ici encore ils étaient munis des autorisations nécessaires et s'étaient entourés de précautions minutieuses. Tout se serait bien passé sans certaines délations jalouses. On a lancé les fausses nouvelles et simulé l'émeute après le départ de M. Parker pour pouvoir déclarer qu'il avait fui avec son butin. Le résultat des recherches sous la mosquée d'Omar, en particulier sous la *sokhra*, a été négatif. Voici comment dans la *Revue Biblique* (juillet 1911) s'exprime le R. P. Lagrange: « Pendant quelques jours, ou plutôt quelques nuits, du 2 au 4 avril de cette année, les explorateurs se sont proposé d'ouvrir de nouveau et d'examiner plus complètement divers canaux situés dans cette enceinte, canaux inscrits depuis trente à quarante ans sur n'importe quel bon plan de la mosquée, et bien connus de MM. Clermont-Ganneau et Warren. Il va sans dire que personne n'a donné même un coup de ciseau dans la roche sacrée.

« Le fameux puits des Ames qu'on disait situé sous la grotte de cette roche sainte excitait naturellement la curiosité :



« On ne manquait jamais de dire aux visiteurs que c'était le point de départ des canaux qui conduisaient au Cédron le sang des sacrifices. Or, le résultat fort inattendu de la petite fouille entreprise dans ce caveau a été de faire constater... que ce caveau n'existait pas ».

**Zeus Stratios de Labranda.** — M. Paul Foucart a communiqué à l'Académie des Inscriptions un bas-relief inédit du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère et il l'a commenté avec sa pénétration et sa maîtrise habituelles. Nous y reviendrons quand le mémoire aura paru dans les *Monuments Piot*; en attendant, nous reproduisons le résumé des *Comptes-rendus* (1911, p. 235-236) qui en montrera l'importance : Ce bas-relief « représente un Zeus, adoré par Idrieus et Ada, qui succédèrent à Mausole et Artémise, comme maître de la Carie. Le dieu n'est pas hellénique, mais le Zeus Stratios de Labranda. Le sculpteur a reproduit les deux attributs caractéristiques : la double hache et les mamelles multiples. Le premier de ces deux attributs montre que ce Zeus était considéré comme un dieu de l'atmosphère, maître de la Foudre. M. Foucart recherche ensuite les origines de son culte. D'une part, il constate la parenté des Cariens avec les tribus qui, vers la période de Minos, apportèrent en Crète le culte d'un dieu armé de la bipenne. D'autre part, les traditions lydiennes rapportaient que la dynastie des Héraclides avait reçu la Double Hache d'Héraclès-Sanda, un des grands dieux des Hétéens. Il figure, en effet, avec la bipenne, sur plusieurs des bas-reliefs les plus anciens de la Cappadoce, et le culte du Zeus Stratios persista dans cette province, jusqu'à l'époque gréco-romaine. Ces rapprochements suggèrent l'hypothèse que le Zeus de Labranda est une forme locale du dieu dont les tribus hétéennes, au deuxième millénaire, ont porté le culte dans l'Asie Mineure et dans le bassin de la mer Égée.

« M. Foucart passe ensuite au second attribut du Zeus carien : les six mamelles sculptées sur la poitrine du dieu. Avec cet exemple certain, on peut reconnaître le même type sur des monnaies cariennes de l'époque impériale et sur un bas-relief de Mylasa. Les représentations de ce genre doivent-elles faire croire que les anciens ont adoré des divinités androgynes ? M. Foucart ne le pense pas. Il montre, par exemple, pour l'Aphrodite barbue de Chypre, que ce n'est pas une divinité mâle et femelle, mais une déesse à laquelle on a donné une barbe comme signe de sa force, et il le prouve par des statuettes de Suse que lui a communiquées le R. P. Scheil ainsi que par le texte d'hymnes assyriens. De même, les mamelles du Zeus carien ne sont pas une marque de son sexe, mais un moyen conventionnel d'exprimer un de ses attributs : la fécondité nourricière qu'il répand sur la terre avec les eaux célestes dont il est le maître.

« Le bas-relief, permet donc de reconstituer l'antique idole de Labranda et d'y reconnaître un dieu de l'atmosphère, disposant des pluies et de la foudre, apparenté à l'Héraclès-Sanda des tribus hétéennes de l'Anatolie. »

On se réjouira de voir repousser, avec une autorité particulière, cette con-

ception des divinités androgynes qui a été si funeste à une compréhension exacte des anciennes religions. La publication de la statuette de Suse y contribuera aussi, croyons-nous. La seule annonce de cette découverte avait modifié sensiblement l'opinion de R. P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> édit., p. 138 et suiv.) et il inclinait à voir dans Ichtar « la division en deux concepts d'une divinité androgyne ». « Il faut attendre, faisons-nous observer (*Notes de Myth. syr.*, p. 182-183) que cette figure soit publiée pour en discuter et juger si nous sommes vraiment en présence du type hermaphrodite. La déesse de la guerre revêt souvent les vêtements et l'armure du guerrier sans mériter pour cela la qualité d'androgyne ». L'opinion de M. Foucart nous fixe sur ce point. Quant à la barbe de la statuette, elle est elle-même fort sujette à caution. Et si l'on en croit M. Jastrow Jr (*Revue archéol.*, 1911, I, p. 271-298), les passages assyriens qui attribuent de la barbe à Ichtar sont à entendre comme des métaphores astronomiques.

**Les divinités de Rantidi (Chypre).** — A ce que nous avons dit dans les chroniques précédentes sur les fouilles de Rantidi, on peut ajouter quelques précisions grâce à la publication par M. Meister (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, p. 630-650) de textes en syllabaire chypriote, provenant de cette localité. Ce sont des dédicaces à Apollon, d'autres à Aphrodite. Une fois cette dernière apparaît sous le vocable *Vanassa*, titre d'Aphrodite à Paphos. Le prêtre-roi de l'Aphrodite paphienne s'intitule prêtre de la *Vanassa*. A Aphrodite, on peut encore rapporter le vocable *ro-to-sa-ka-ra-pa* = *rhodoskarphe*, celle qui répand les roses. Signalons encore la mention de Thallo, de la *théa molpodora*. Intéressante est la déesse à laquelle un texte attribue les trois noms suivants : *Diva è Mammo è Idaa*. On reconnaît facilement la déesse de l'Ida, la *Méter Idaia*, dans le dernier vocable et M. Meister en conclut que *Mammo* est une forme voisine de *Ma* et de *Ammas* (Hés.). Il est à remarquer que l'auteur de la dédicace, qui paraît identifier la déesse mère d'Asie Mineure à l'Aphrodite chypriote, ne porte pas un nom grec : Sindijartas. Un fragment paraît porter quelques lettres phéniciennes.

**Le temple d'Athéna Aléa à Tégée.** — MM. Charles Dugas et Berchmans, membres de l'École française d'Athènes, ont achevé les fouilles que M. Mendel avait conduites à Tégée (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 257-268) et par lesquelles il avait dégagé le plan du sanctuaire ainsi que de nombreux fragments sculptés. Les nouvelles recherches ont mis au jour des bronzes, ex-voto du genre de ceux d'Olympie, de l'Hereion d'Argos, de Lousoi : statuettes d'animaux, épingles votives, bagues, anneaux, fibules. Les vases font remonter le sanctuaire jusqu'à l'époque géométrique. Il faut signaler une statuette en bronze, haute de 13 centimètres et de style archaïque : « La déesse est figurée armée : le gorgoneion sur la poitrine, le bouclier rond au



bras gauche, la lance dans la main droite, le casque à haut cimier sur la tête. Le bas du corps est serré dans une gaine qui lui donne la forme d'un pilier... La disposition des longs cheveux tressés, l'amaigrissement du visage, dénotent une inspiration plutôt ionienne que péloponésienne. » MM. Dugas et Berchmans voient dans ce bronze la reproduction de la statue d'Athéna, toute en ivoire, due au sculpteur attique Endoios.

R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

M. G. F. Hill, *Some Graeco-Phoenician Shrines* (dans *Journal of Hellenic Studies*, 1911, p. 56-64) étudie d'après les monnaies phéniciennes quelques questions importantes pour les cultes de la côte syrienne. Les recherches auxquelles il s'est livré pour le Catalogue des monnaies phéniciennes du British Museum qu'il vient de publier, lui permettent de reprendre avec des arguments nouveaux une thèse qu'il a déjà soutenue, à savoir que le Baal phénicien et sa parède Astarté ont un double aspect, l'un céleste, l'autre marin. Il y a là des indications précieuses, qu'illustrent de bonnes planches ; mais peut-être faudrait-il, dans certaines interprétations, faire intervenir un facteur important : l'action personnelle des graveurs grecs. Car — c'est un point qu'on a complètement négligé et que nous ne pouvons développer en quelques lignes — il ne nous paraît pas douteux que les graveurs de coins monétaires qui ont opéré les premiers en Phénicie étaient des Grecs, probablement des Grecs d'Asie. Ils ont introduit dans les coins qu'on leur demandait leur vocabulaire habituel d'images gréco-asiatiques en les pliant aux données locales. Le départ est délicat à opérer. Ainsi, avec les exégètes du temps, ils ont fait un Poseidon du Ba'al de Béryte et ils lui ont adjoint Béroé qui paraît être entièrement une entité grecque. De même, pour marquer l'activité que Tyr déployait sur les mers, ils ont figuré Melqart (déjà identifié à Héracles) sur un hippocampe. Ce ne sont pas là des représentations sur lesquelles on puisse fonder beaucoup. Il ne faut pas perdre de vue qu'un peuple peut s'adonner à la navigation sans qu'il éprouve la nécessité de ranger les divinités marines en tête de son panthéon. En ce qui concerne spécialement Astarté, on a l'impression que ce n'est nullement, comme l'Aphrodite grecque, une déesse sortie de la mer, mais une divinité terrienne qui accompagne ses fidèles sur mer : une Notre-Dame-de-la-Garde.

— M. Salomon Reinach a lu devant l'Académie des Inscriptions un mémoire sur la légende de Marsyas, le Silène phrygien, que les *Comptes rendus*, 1911, p. 147-148 résument ainsi : « Marsyas est un dieu phrygien, mais non un dieu conçu sous forme humaine. Comme tous les Silènes et comme le dieu phrygien

Midas, Marsyas est, à l'origine, un âne sacré. L'histoire de son supplice est celle du sacrifice d'un âne. Or, nous savons par Pindare que les ânes étaient sacrifiés à Apollon dans la Grèce du Nord, patrie primitive des Phrygiens. On chercha plus tard le motif de ce supplice, considéré comme un châtiment et non plus comme un rite; on le trouva dans la nature de l'âne, ennemi de la musique et des Muses. Quand la légende, en se transformant, eut humanisé Marsyas, l'ennemi de la musique devint le musicien rival d'Apollon. Le rôle prépondérant de la flûte dans les cultes asiatiques, l'antagonisme de la flûte et de la cithare, devenu très vif à Athènes au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, contribuèrent à fixer et à populariser la légende sous la forme où nous l'ont transmise les anciens. »

— M. Raffaele Pettazzoni, dans une seconde note sur *La Religione primitiva in Sardegna* (*Rendiconti della reale Accad. dei Lincei*, t. XIX, 1910), étudie les curieuses figurines sardes notamment celles munies de deux paires de bras et de paires d'yeux (c'est par erreur que l'on compte six yeux dans Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, IV, p. 66). L'auteur ne voit pas dans ces combinaisons étranges une représentation de la divinité. Les bronzes sardes, à son avis, sont des objets votifs qui figurent non des dieux, mais des hommes dans leurs diverses occupations, en majeure partie des guerriers, mais aussi des prêtres, des bergers. Quelques-uns font des offrandes, mais la plupart sont figés dans une attitude hiératique. Pourquoi donner quatre yeux et quatre bras aux guerriers? M. Pettazzoni fait intervenir l'action curative des sources, attestée par les anciens; les figurines avec quatre yeux exprimeraient que les sources, donnaient une vue plus perçante et, avec les quatre bras, que les guerriers y puisaient des forces surhumaines. Ces bronzes sont à classer comme *imagini iperantropiche*.

— M. J. Loth (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 254-256) n'est pas éloigné de penser que les caractères oghamiques dérivent des signes gravés sur les baguettes magdaléniennes. L'ancienne écriture des Celtes était gravée sur bois et a eu pour modèle l'arbre. « L'arbre est non seulement doué de vue et de parole, chez eux, comme chez les autres peuples, mais il est doué de science, de vertu intellectuelle : il est question couramment, chez les anciens Irlandais, des *coudriers de poésie*, des *coudriers de science*. Pour pratiquer le sort, on lançait en l'air des morceaux de bois entaillés préalablement de certains signes (*Le sort chez les Germains et les Celtes*, dans *Revue celtique*, XVI, p. 313). « A l'époque historique, chez les Germains, tout au moins chez les Scandinaves, c'étaient des *runes*, mais comme l'alphabet runique est fondé sur l'alphabet latin, pour une époque plus ancienne on ne saurait rien affirmer : le mot *run*, d'ailleurs n'a eu primitivement que le sens de *secret*, *vertu mystérieuse*. »



— La 9<sup>e</sup> livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* termine la lettre A et entame la lettre B. Signalons l'article (Reckendorf) sur la tribu de *Aws* et son réformateur Abou 'Amir qui dut s'effacer devant le succès de l'Islam ; *Ayd Şöfâ*, Sainte-Sophie (Süssheim), ses premières vicissitudes, le pillage par les Latins qui « prirent les ornements sacrés pour en parer leurs chevaux et les vases du culte pour les faire boire », l'adaptation au culte musulman, les légendes qui entourent l'admirable édifice ; un important article de K. Voilers sur la mosquée et université *Azhar* (*al-*) au Caire, l'enseignement qui s'y donne, les livres qu'on y étudie, l'ignorance dans laquelle on est des richesses de la bibliothèque, actuelle ; *Azrakites*, secte khâridjite (Houtsma) ; *Baalbek* (Sobernheim) avec un plan du sanctuaire et château de Baalbek ; *Bâb*, « porte » (Cl. Huart) et l'histoire du mouvement *Bâbt* ; *Bâbek*, chef de la secte des Khurramis (Cl. Huart) ; *Bâbil*, l'ancienne Babylone et ses légendes (Herzfeld) ; *Badd*, doctrine chiite qui suppose la possibilité d'un changement dans le savoir divin (Goldziher) ; *Badr* qu'il illustre la victoire remportée par les Musulmans sur les Mecquois (Buhl) ; *Badr* (*Pîr*) partage avec Khwâdjâ Khidr, chez les Bengalis, l'empire des eaux (Hidayet Hosain) ; *Baggâra*, tribus arabe du Soudan oriental (Becker). Dans l'édition française de l'*Encyclopédie*, il y aurait avantage à citer l'ouvrage de Heyd dans la traduction française qui constitue une édition améliorée.

— M. Peter Thomsen nous donne avec *Die Palästina-Literatur*, tome II (pour 1905-1909, Leipzig, Hinrichs, 1911) la suite de son excellente bibliographie systématique. L'entreprise est devenue internationale avec le concours de diverses sociétés savantes et la collaboration de MM. von Criegern, R. Hartmann, S. Rappaport, Ch. O. Thomsen, W. Zeitlin. Toutes les publications et tous les périodiques y sont classés méthodiquement, les publications russes comme les écrits arabes ou les livres et journaux en langue hébraïque. Pour les cinq années 1905-1909 on a inventorié 3.755 numéros tandis que les dix années précédentes n'en avaient fourni que 2.915.

R. D.

— Le tome XL du *Journal of the Royal Anthropological Institute* (juillet à décembre 1910) contient, comme les précédents, beaucoup d'excellents matériaux pour l'histoire des religions, M. H. S. Stannus, dans ses *Notes on some tribes of British Central Africa* (p. 285-335), nous renseigne avec précision sur les croyances religieuses et sur la magie des Anyanja, Bantous du sud du lac Nyassa (remarquables tabous du sel ; séparation des sexes très prononcée). Le Révérend John H. Weeks continue la série de ses notes anthropologiques sur les Bangala du Congo supérieur (p. 360-427) ; on y trouvera, en particulier, une bonne description du système des ordalies et des interdictions rituelles. L'article de M. C. W. Hobley, *Kikuyu customs and beliefs : thahu and its connection with circumcision rites* (p. 428-452) a un objet plus restreint : c'est

une importante et précieuse monographie sur le *thuhu*, état d'impureté rituelle et d'infirmité résultant d'une malédiction ou de la transgression d'un tabou. À part ces articles qui tous ont trait aux Bantous, signalons encore l'intéressante description que nous donne le lieutenant-colonel Shakspeare d'une fête du dieu du fer chez les forgerons de Manipour, manifestement greffée sur une fête agraire du type habituel (p. 349-359) et l'article très savoureux et toujours actuel de Miss Edith Durham, *High Albania and its customs in 1903* (p. 453-472) : miss Durham montre bien le caractère tout superficiel des religions officielles, chrétienne ou musulmane et nous donne quelques lumières sur les croyances populaires des Albanais, encore étrangement teintées de manichéisme.

ROBERT HERTZ.

— Nous sommes heureux de signaler l'apparition d'un intéressant recueil qui est en même temps un juste hommage rendu à l'un de nos plus éminents orientalistes : nous voulons parler des *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*, le 29 janvier 1911 à l'occasion des vingt-cinq ans écoulés depuis son entrée à l'École pratique des Hautes-Études (Paris, Leroux, 1911). Comme l'indique le titre, le cercle des auteurs a été volontairement restreint aux seuls élèves du brillant et dévoué professeur à qui est dédié le volume. Le nombre des collaborateurs n'en est pas moins de vingt-quatre pour vingt-trois articles. La diversité de leurs spécialités reflète bien celle des points de vue que l'enthousiaste compétence de leur maître a su leur ouvrir sur un domaine qui embrasse, avec l'Inde, l'Extrême-Orient tout entier. La linguistique sanskrite et pâlie est représentée, outre M. Meillet, par MM. Bloch, Ernout, Grammont, Vendryès et par M. et M<sup>me</sup> Marouzeau ; le védisme, par MM. Colinet, Cuny et Mauss ; le brahmanisme par M. Roussel ; la légende du Bouddhisme par M<sup>me</sup> Bode, sa mythologie par M. G. de Blonay, son archéologie par MM. Foucher et Hackin ; la littérature des contes et ses rapports avec le roman grec par M. Lacôte ; le théâtre franco-indien par M. F. Hérold ; l'épigraphie de l'Inde par M. A.-M. Boyer et celle du Cambodge par M. Cœdès ; l'Indochine par M. Finot ; la littérature tibétaine et chinoise par MM. Huber et Maspero ; l'Asie centrale par MM. Gauthiot et Pelliot. On le voit, le Japon seul manque à la fête : et le nouveau professeur de Kyoto, M. R. Sakaki, qui eût dû le représenter, aura peine à se consoler de n'avoir pas été averti à temps. Mais il a fallu imprimer vite et en grand mystère. Le court avant-propos nous en avertit : M. S. Lévi est connu de ses intimes pour n'aimer point le genre des « Mélanges ». Le public se réjouira que ses élèves aient sur ce point consulté leur cœur plutôt que son goût ; et en vérité, quand on songe à la façon dont depuis vingt-cinq ans il leur prodigue sans compter son temps et sa peine, on n'échappe pas à la conviction que, si cette mode n'était déjà si répandue, c'est pour lui qu'il eût fallu l'inventer.



— Le distingué secrétaire général de la Société franco-japonaise, M. F. Clavery, a donné dans le bulletin de la Société (mars 1911) un intéressant compte-rendu du livre de M. Arthur Lloyd sur Shinran, fondateur de la secte bouddhique Shinshu (*Shinran and his work. Studies in Shinshu Theology*. Tokyô, 1910). Nous empruntons au c. r. de M. Clavery l'extrait suivant du livre de M. Lloyd — à titre de *Mittheilung* indirecte et que nous n'accompagnons d'aucun commentaire. « Au dernier moment, avant la publication de ce livre, j'ai eu la bonne fortune de faire une trouvaille qui, j'espère, intéressera nos lecteurs, tant au Japon qu'ailleurs. Elle vient à l'appui de ce que j'ai dit précédemment, dans une note au sujet d'Abraxas, et forme un autre anneau important dans la chaîne qui relie le Mahayâna aux hérésies gnostiques des temps du Nouveau Testament. Saint Irénée, dans son livre I, ch. 24, parlant du gnostique Basilides, nous dit qu'en dehors d'Abraxas, lui et ses successeurs se servirent de ce mot *Caulaucu*, pour désigner, apparemment soit Dieu ou l'Univers — ces deux idées étaient à peu près les mêmes dans l'esprit des gnostiques. Il est fait aussi mention de *Caulaucu*, par Épiphane, Théodoret, Jean de Damas, et d'autres Pères de l'Église grecque, comme terme se rattachant non seulement à l'hérésie de Basilides, mais aussi à celle de Nicolas d'Antioche qui, ayant été l'un des cinq diacres, devint le fondateur d'une secte gnostique. Le mot est donné comme signifiant « le Monde », « le Sauveur », « un Prince ». Épiphane et d'autres en déduisent qu'il n'a pas de signification particulière, qu'il a été pris du texte hébreu d'Isaïe XXVII, 10 (précepte sur précepte, ligne sur ligne) comme étant un mot imposant à prononcer, et vraisemblablement susceptible de faire impression sur les ignorants convertis au gnosticisme. Maintenant, dans une cérémonie funèbre japonaise (dans la secte Jodo certainement, et je pense dans toutes) un poteau plat, en bois, connu sous le nom de *Sotoba*, est porté sur la tombe et érigé à cet endroit, après la cérémonie, et y demeure jusqu'à ce que la pierre tombale soit prête à être placée. Il porte les inscriptions suivantes d'un côté, *om*, en sanscrit altéré, et sur l'autre, aussi en sanscrit, les lettres *kha la ka va a*. Les lettres sont quelquefois transposées ; mais elles apparaissent, en général, dans cet ordre. Elles signifient, me dit-on : (I) les cinq Kandhas qui constituent l'esprit, (II) les cinq éléments qui constituent l'univers, (III) l'esprit lui-même, et (IV) l'Univers lui-même. Le mot est donné aussi comme une variante de *Abara kakia*, qui est Abraxas.

« Je m'aventure à penser que *kha la ka va a* est le gnostique *Caulaucu* étant identique avec lui au point de vue du sens et aussi au point de vue du son. (Le texte grec donne le mot avec des variantes, comme si les lettres qui le composent étaient quelquefois transposées, comme en japonais ; ainsi, Abraxas apparaît quelquefois sous la forme d'Abrasax).

« Ainsi je pense tenir maintenant quatre anneaux de la chaîne qui relie le Mahâyana japonais aux temps et aux hérésies du Nouveau Testament. 1) Abraxas ; 2) Caulaucu ; 3) la ressemblance évidente entre les treize Bouddhas, gardiens des morts d'après la secte Shingon et autres, et les treize

royaumes des morts à travers lesquels le livre gnostique *Pistis Sophia* fait voyager l'âme ; 4) la grande similitude, équivalant pour ainsi dire à l'identité de conception, entre la conception bouddhiste d'Amida et la conception chrétienne du Christ, ... jointe au fait que les deux enseignements ont fait leur apparition publique dans le monde pour ainsi dire simultanément. »

— Le n° de juillet du *Hibbert Journal* nous apporte un exposé de plus des théories de M. B. Smith sur « Jésus préchrétien ». Celui-ci est dû au Rev. W. Wodding et, avec des conclusions édifiantes quelque peu inattendues, représente cependant une bonne forme de « syllabus » de ces paradoxes retentissants ; dans ce même n°, un tableau, assez poussé au noir, de la situation religieuse, et en particulier du christianisme, à Jérusalem à l'époque actuelle, par « un résident à Jérusalem ».

Avec le numéro de juillet le *Hibbert Journal* termine sa neuvième année d'existence. Notre Revue, dont plusieurs collaborateurs sont aussi des siens, tient à saluer la belle œuvre conduite par ce grand périodique dans tous les chemins de la libre investigation, sans exception de parti, de croyance, d'opinion. Le *Hibbert Journal* n'a cessé de publier des articles représentatifs de toutes les écoles philosophiques et religieuses d'Europe et d'Amérique — et cette tribune loyale a su imposer le respect unanime des penseurs. Pour célébrer son entrée dans sa dixième année d'activité, le *Hibbert Journal* publiera, le 1<sup>er</sup> octobre prochain, un numéro où doivent se rencontrer des articles des « leading thinkers » d'Angleterre, des États-Unis, de la France et de la Germanie. L'annonce qui nous en est communiquée insiste à juste titre sur la « signification unique » de cet ensemble si rarement obtenu dans une revue qui se consacre surtout aux spéculations de philosophie religieuse.

— Notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep, directeur de la *Revue d'ethnographie et de sociologie* a donné à l'Université de Bruxelles, le 16 janvier 1911, une conférence qui a obtenu un plein succès et dont nous trouvons le texte dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, avril 1911 (tir. à part, Bruxelles, Weissenbruch, 8° de 23 p.). Elle traite de la *Méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes*. « Ce mot de méthode, dit M. Van Gennep, est un peu trop vaste : ce qu'on a trouvé, c'est un outil, une clef, disons un procédé technique commode. Mais comme dans le langage courant ce terme de méthode est assez faible et plus large, je l'emploierai pour désigner trois procédés techniques dont l'emploi me semble de nature à amener à la science des religions quelques progrès nouveaux... On peut donner à ces procédés techniques de classement le nom de *méthode du fait naissant*, de *méthode ethologique* ou du *milieu naturel*, et de *méthode des séquences*.

« Par méthode du *fait naissant* il convient d'entendre une application à l'ethnographie et à la science des religions de la méthode qui consiste dans les sciences



naturelles à provoquer un phénomène pour l'étudier, et une psychologie à suivre toutes les phases d'un phénomène mental au moment même où ces phases se présentent à l'observation... »

En ce qui concerne la méthode ethnologique, une équivoque est à craindre : « Si au xviii<sup>e</sup> siècle naquit l'idée que les institutions, y compris les religions, dépendent en premier lieu du milieu physique, du sol et plus spécialement du climat, et que si au xix<sup>e</sup> siècle, on a des cas célèbres de systématisation dans cette voie, la réaction a été vraiment trop forte, et les théoriciens ont souvent abusé, depuis, du procédé qui consiste à extraire systématiquement un ensemble déterminé de phénomènes, par exemple les phénomènes religieux, de tout le milieu au sein duquel ils ont pris naissance et se sont développés. Non seulement il convient de réagir contre cette réaction, en n'isolant plus les phénomènes religieux des autres phénomènes sociaux, quels qu'ils soient, mais il faut même avancer dans cette voie au point de tenir compte de nouveau, et davantage qu'avant, du milieu naturel ». La connaissance, assez récente, des courants aériens et marins, des phénomènes volcaniques, de la répartition des espèces animales et végétales, des voies de leur diffusion, a aidé à rendre compte de la formation de mythes et surtout de formes rituelles restés en dehors des explications antérieures.

La *méthode des séquences* qui suppose non seulement comme les deux précédentes, des constatations (plus ou moins complexes) de faits et de séries de faits, mais une opération logique qui dépasse sensiblement le travail de pure description, devait être formulée et soutenue avec une particulière abondance d'arguments par l'auteur des *Rites de passage*. M. Van Gennep propose d'appeler *méthode des séquences* « celle qui n'étudie chaque rite et chaque thème mythologique ou populaire que dans son rapport avec ce qui le précède et avec ce qui le suit. Au lieu d'accumuler des parallèles isolés arbitrairement, on compare alors des ensembles de même ordre, par exemple des scénarios entiers, comme les cérémonies du mariage entre elles, ou les cérémonies de l'initiation entre elles, en tenant compte pour chacune du milieu naturel et social. De ce travail de comparaison résulte ceci, que des dominantes générales et universelles sont reconnues comme *nécessaires*. Par exemple, si un individu quitte sa société antérieure, il doit être soumis à des rites de séparation qui, d'un bout du monde à l'autre, se ressemblent ; de même se ressemblent nécessairement partout les rites qu'on exécute pour agréger un individu à une nouvelle société ».

Ces aperçus méthodologiques — qu'il éclaire, cela va sans dire, de son habituelle richesse de documentation, — M. Van Gennep les montre condensés en quelques principes généraux : « En premier lieu ne pensez plus, dit-il à ses auditeurs, que la science des religions ne soit qu'*histoire* des religions, et que par définition, elle ne s'occupe que de faits morts et passés... » Une autre conséquence sera « que l'analyse scientifique et l'abstraction étant des moyens techniques, vous ne les regarderez pas comme le but de la science des religions, ni, si vous voulez, de tout autre science, mais vous tiendrez à considérer

plutôt des ensembles religieux, magiques, folkloriques, de manière à ne pas perdre sous l'accumulation des détails la netteté du jugement généralisateur et le désir d'étudier des synthèses ».

— M. Christian Cherfils a rassemblé les principaux textes d'Auguste Comte relatifs à l'Islam (A. Comte, *L'Islamisme au point de vue social*, Paris, A. Messein, 1911, un vol. in-12 de 104 p.). Ces textes sont empruntés surtout au *Système de politique positive*, quelques-uns encore au *Cours de philosophie positive* ou à la *Synthèse subjective*. Le Qorân est l'un des deux livres sacrés — l'autre est la Bible — dont la méditation fut prescrite par Auguste Comte. Mahomet est célébré dans les commémorations positivistes. A lire ce petit recueil, on ne peut qu'être d'accord avec M. Cherfils pour reconnaître chez Auguste Comte une sympathie sans cesse croissante pour l'Islam, qui apparaissait au fondateur du positivisme comme « réalisant un maximum d'altruisme avec un minimum de métaphysique ».

P. A.

#### Le quatrième Congrès international d'Histoire des Religions.

Nos lecteurs savent avec quel intérêt notre Revue suit l'œuvre en constant développement des Congrès internationaux d'histoire des religions. C'est à l'initiative de Jean Réville et de Léon Marillier que furent dûs la convocation et le succès du premier de ces Congrès, celui de Paris en 1900. L'année prochaine aura lieu à Leyde le quatrième Congrès : l'on verra par les noms des signataires de l'appel suivant de quel haut patronage scientifique se recommande cette nouvelle manifestation de la vitalité de nos études. Nos collaborateurs, nos lecteurs, nos amis tiendront à figurer nombreux parmi les bénéficiaires de la cordiale et flatteuse hospitalité que nous offre la Hollande savante :

« Monsieur,

« Le troisième Congrès d'Histoire des Religions, qui eut lieu à Oxford en septembre 1908, décida de tenir le Congrès suivant en 1912. On choisit comme membres du comité permanent : MM. le Prof. P. Alphandéry (Paris), le comte Goblet d'Alviella (Bruxelles), le Prof. A. Berthelot (Bâle), *secrétaire*, le Dr J. E. Carpenter (Oxford), le Prof. F. von Duhn (Heidelberg), le Prof. Percy Gardner (Oxford), le Prof. Ignaz Goldziher (Buda-Pest), le Prof. J. J. M. de Groot (Leide), le Prof. De Gubernatis (Rome), le Prof. Morris Jastrow (Philadelphia), le Prof. A. Loofs (Halle), le Prof. George Moore (Harvard), le Prof. E. Naville (Genève), le Prof. C. von Orelli (Bâle), le Prof. N. Söderblom (Upsal), le Prof. J. Toutain (Paris).

Le comité international s'adressa aux représentants de l'histoire des religions à l'Université de Leyde, pour savoir si, dans cette ville, on serait disposé à recevoir ce quatrième Congrès. A la suite de cette invitation flatteuse un



comité local provisoire se constitua, qui résolut de prendre en mains l'organisation du Congrès.

Vous savez que ces congrès furent préparés, en 1897, par l'Assemblée d'historiens de la religion réunis à Stockholm, et qu'ils eurent lieu à Paris (1900), Bâle (1904) et Oxford (1908). La tranquille ville de Leyde ne saurait rivaliser avec les grands centres où d'ordinaire ont lieu les Congrès ; par contre, nous espérons que ce calme milieu universitaire imprimera aux réunions des membres du Congrès un caractère d'intimité et contribuera à rendre l'échange des idées plus intense et plus vif.

Ainsi que les Congrès précédents celui-ci sera exclusivement scientifique et sera consacré à des recherches purement historiques sur les religions. Toute polémique concernant des questions de foi sera interdite.

Le Congrès se réunira du 9 au 13 septembre 1912. Les séances auront lieu, selon toute probabilité, à l'Université. On a l'intention de tenir des séances plénières où il n'y aura pas de discussion. Celle-ci sera admise au sujet des communications faites dans les sections.

On prévoit les sections suivantes : 1. Religions des peuples sauvages et questions générales ; 2. Chinois et Japonais ; 3. L'Égypte ; 4. Les Sémites ; 5. L'Islâm ; 6. L'Inde et l'Iran ; 7. Grecs et Romains ; 8. Germains, Celtes et Slaves ; 9. Malais et Polynésiens ; 10. Le Christianisme.

La cotisation est fixée à 25 francs (20 marcs, 25 K. Autr., 10 roubles, 1 livre sterling 5 sh., 18 couronnes, 12 florins). Les membres pourront se procurer une carte d'entrée pour leurs dames au prix de 12,50 fr.

Vous pouvez dès maintenant adresser votre adhésion à M. le Prof. B. D. Eerdmans, 71, Plantsoen, Leyde. Il est recommandable d'indiquer la section à laquelle vous voulez être inscrit. Si vous désirez faire une communication, nous vous prions de nous en informer le plus tôt possible. Vu le temps limité, le bureau du Congrès se réserve de décider quelles communications seront faites oralement. Les orateurs s'engagent à remettre au bureau un résumé succinct de leur communication, fait en vue de l'impression.

Seront considérées comme langues officielles du Congrès le français, l'allemand, l'anglais et l'italien.

Le comité local espère que vous voudrez bien contribuer au succès du Congrès par votre présence et par votre précieux concours.

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Président* ; C. Snouck Hurgronje, *Vice-président* ; D. C. Hesseling, 2<sup>e</sup> *Secrétaire* ; W. B. Kristensen, 1<sup>er</sup> *Trésorier* ; W. J. P. Suringar, 2<sup>e</sup> *Trésorier* ; J. J. M. de Groot, A. E. J. Holwerda ; J. C. G. Jonker ; K. Lake ; J. S. Speijer ; C. van Vollenhoven ; B. D. Eerdmans, 1<sup>er</sup> *Secrétaire*.

Leyde, juillet 1911.

*Le Gérant* : ERNEST LEROUX.

# L'ORIGINE

## DE LA FORMULE GRECQUE D'ABJURATION

### IMPOSÉE AUX MUSULMANS

---

M. Montet a publié et commenté avec érudition dans cette Revue<sup>1</sup> le texte, que je lui avais communiqué, du rituel d'abjuration imposé aux musulmans par l'Église grecque « et il admet avec raison que ce morceau, tel qu'il nous est parvenu, date de l'époque de Photius, comme les documents liturgiques analogues qui concernent les manichéens et les Juifs. Il semble certain qu'au ix<sup>e</sup> siècle, sous la direction du célèbre patriarche, on réunit et codifia les liturgies relatives au baptême des hérétiques et infidèles de tout genre. Mais ces formulaires, dont la rédaction fut provoquée par les nécessités pratiques de la vie de l'Église, avaient été composés à une époque bien antérieure : ils durent naître presque en même temps que les sectes auxquelles ils s'appliquaient. Ainsi, on peut démontrer qu'une partie des anathèmes que devaient prononcer les manichéens convertis, remonte au moins au temps de Justinien et que d'autres sont encore plus anciens. De même, si la profession de foi orthodoxe que devaient prononcer les musulmans devenus chrétiens est postérieure au rétablissement du culte des images (842), la formule d'abjuration condamnant leurs erreurs passées date, nous allons le voir, presque des origines de l'Islam. D'ailleurs n'est-il pas évident que l'autorité ecclésiastique dut songer à régler le

1) Année 1906, I, p. 145. Un nouveau ms. a été signalé par M. Ebersolt, *Ibid.*, 1906, II, p. 231. — M. Clermont-Ganneau a ajouté au commentaire d'utiles observations, *Recueil d'archéol. orientale*, VII (1906), p. 255.



cérémonial de la conversion des mahométans, dès que des mahométans se convertirent ?

J'avais été déjà frappé de ce fait qu'au début de la pièce le futur néophyte anathématise, avec Mahomet, ses parents et ses disciples immédiats, les trois premiers khalifes Abou-Bekr, Omar, Othman puis les deux premiers Omayyades : Moawia (664-680) et Yézid (680-683) ainsi qu'Abdallah qui fut le compétiteur de Yézid au khalifat<sup>1</sup> puis en général « tous les collaborateurs et successeurs de Mahomet ». L'ordre de tous ces noms est brouillé, comme si ceux des souverains arabes avaient été inscrits successivement en marge d'un document antérieur et intercalés par un copiste ignorant sans souci de la chronologie. Mais pourquoi l'énumération s'arrête-t-elle à Yézid, qui eut un règne éphémère de trois années, sinon parce que la rédaction définitive fut fixée à son époque ? Si l'auteur de la formule eût vécu plus tard, n'est-il pas vraisemblable qu'au lieu de ce prince, il eût nommé plutôt l'un des grands khalifes du VIII<sup>e</sup> siècle, par exemple Walid, qui fut pour les Grecs un adversaire si redoutable ?

Ceci n'autorise encore qu'une présomption, mais voici qui est plus concluant : certaines parties de la formule se retrouvent — ce qui n'avait pas été remarqué jusqu'ici — dans le traité *De haeresibus* de Jean Damascène ; Jean mourut avant 754 et la compilation où il résuma les doctrines des hérétiques, date donc de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Or, de la comparaison de ce texte avec le nôtre il ressort manifestement que l'un ne dérive pas de l'autre, mais qu'ils remontent tous deux à une source commune : chacun offre en effet, à côté de similitudes textuelles, des détails qui manquent dans l'autre morceau ; chacun est tour à tour plus ou moins écourté. Pour en fournir la preuve, il suffira de mettre en regard ce que Mahomet racontait du Christ d'après Jean Damascène et d'après l'auteur du rituel :

1) L'Αβδελλας, nommé dans le texte paraît bien être cet Abdallah ibn Zobéid et non Abdallah, le père de Mahomet, qui ne joue qu'un rôle très effacé dans la tradition musulmane.

*Jean Damascène*<sup>1</sup>.*Rituel.*

Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ χτιστόν τε καὶ δοῦλον καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. ὁ γὰρ Λόγος, φησί, τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἰσῆλθεν εἰς τὴν Μαρίαν καὶ ἐγέννησε Ἰησοῦν προφήτην ὄντα καὶ δοῦλον τοῦ Θεοῦ,

καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἐθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν σκιὰν αὐτοῦ· ὁ γὰρ Θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν διὰ τὸ φιλεῖν αὐτόν· καὶ τοῦτο λέγει ὅτι τοῦ Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Θεὸς λέγων. Ὡς Ἰησοῦ σὺ εἶπας ὅτι. Ὑἱὸς εἰμι τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός· καὶ ἀπεκρίθη, φησὶν, ὁ Ἰησοῦς. Ἦλεως μοι, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι οὐκ εἶπον, οὐδὲ ὑπερηφανῶ εἶναι δοῦλός σου, ἀλλ' ἄνθρωποι οἱ παραβάται ἔγραψαν ὅτι εἶπον τὸν λόγον τοῦτον καὶ ἐψεύσαντο κατ' ἐμοῦ καὶ εἰσι πεπλανημένοι· καὶ ἀπεκρίθη καὶ φησιν αὐτῷ ὁ Θεός· Ὅτι οἶδα ὅτι συ οὐκ ἐλέγες τὸν λόγον τοῦτον.

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ φλυαρίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεννήθη ἄνευ σπορᾶς ἐκ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, καὶ ἐπὶ νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστοურγεῖ καὶ ἐμφυσῶν ἔποιε αὐτὰ ζῶα καὶ τυφλοὺς ἰᾶτο καὶ νεκροὺς ἡγειρεν, καὶ ὅτι ἐκ παρακλήσεως τῶν ἀποστόλων ἤτησατο τὸν Θεὸν καὶ κατήνεγκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τραπέζαν καὶ ἐξέθρεψεν αὐτούς, καὶ ὅτι οὔτε ἐσταυρώθη οὔτε κατὰ ἀλήθειαν ἀπέθανεν ὡς ἄνθρωπος ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν μόνην ταῦτα παρὰ τῶν Ἑβραίων ὑπέστη καὶ ὅτι ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ Θεοῦ εἰ ὠνόμασεν ἑαυτὸν Θεὸν ἐν τῷ κόσμῳ, ἡρνήσατο λέγων ὅτι· σὺ παντα γινώσκεις καὶ οἶδας ὅτι οὐκ ὠνόμασα ἑαυτὸν θεὸν ἢ υἱόν σου· δοῦλος γάρ σου εἰμι καὶ οὐχ ὑπερηφανεύομαι τοῦτο καλεῖσθαι.

En confrontant d'autres passages, nous ne ferions que confirmer la conclusion que nous tirons de celui-ci. Les ressemblances, même dans les expressions, entre l'opuscule *De*

1) Migne, *Patr. Gr.*, t. XCIV, col. 765.



*haeresibus* et la formule d'abjuration sont frappantes. Mais Jean omet certaines données fournies par notre pièce liturgique ou n'y fait que de brèves allusions : c'est ainsi qu'il mentionne en passant le surnom de « faiseurs d'associations » (ἐταιριστάς) donné par dérision aux chrétiens<sup>1</sup>. Ailleurs au contraire il raconte en détail ce que les anathèmes rappellent en quelques mots : c'est le cas pour l'épisode de la chamelle du prophète Sâlih, et pour les indications sur la polygamie et sur le divorce<sup>2</sup>. Il est certain que cette double série d'indications remonte à une origine commune. Leur premier auteur devait être un chrétien instruit : « il savait assez d'arabe pour opérer sur le texte original du Coran »<sup>3</sup>, et il connaissait aussi la tradition musulmane. Tout tend à faire croire qu'il vivait en Syrie sous les premiers Omayyades avant la mort de Yézid.

Mais si l'original dont nous possédons deux extraits partiels, date du VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, la formule d'abjuration en acquiert une signification imprévue, et nous pouvons interpréter avec une clarté nouvelle certains passages embarrassants.

Ainsi l'un des anathèmes (p. 155, 20) condamne « les adorateurs de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, qu'on appelle dans la langue des Arabes *Kabar* c'est-à-dire « la grande ». M. Montet (n. 65) y voyait une interprétation erronée de la Kiblah, ou orientation de la prière. M. Clermont-Ganneau y a déjà reconnu avec sagacité un « emprunt fait par le rituel à des documents plus anciens concernant les croyances des Arabes avant l'Islam ». C'est ce qui ressort à l'évidence d'une comparaison avec le traité de Jean Damascène. Celui-ci rattache, comme le faisait évidemment sa

1) Col. 767 B Migne : Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἐταιριστάς ὅτι, φησί, ἐταῖρον τῷ Θεῷ παρεισάγομεν, λέγοντες τὸν Χριστὸν υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεόν. Jean confirme donc l'interprétation du mot ἐταιριστής proposée par M. Montet (note 68). Κοινωνιστής a le même sens, cf. mon article p. 154 l. 8 : κοινωνὸν τὸν Χριστόν.

2) Coll. 770-771, Migne; cf. p. 154, l. 25; p. 155 l. 13.

3) Cf. Clermont-Ganneau, *l. c.*, p. 257, qui relève un contresens peut-être voulu.

source, l'hérésie des « Saracènes » à celle des Ismaélites et au vieux paganisme arabe. Il dit presque dans les mêmes termes que le rituel : Οὗτοι μὲν οὖν (οἱ Σαρακηνοί) εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν δὴ Χαβάρ (var. : Χαβέρ) τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσση, ὅπερ σημαίνει μεγάλη. Puis il ajoute : ἕως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφάνως εἰδωλολατροῦν, et il raconte ensuite l'apparition du « pseudo-prophète » Mahomet. Ce texte se rapporte donc certainement au culte de la planète Vénus (al 'Uzzâ) qu'on sait avoir été en effet très puissant chez les anciens Arabes<sup>1</sup>.

Il en est de même de la tradition suivant laquelle la pierre noire de la Ka'aba aurait été consacrée à Vénus. Les données du rituel (p. 144) sont ici encore complétées par Jean Damascène (col. 770) : Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὴν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι; καὶ τινες αὐτῶν φασιν ἐπάνω αὐτοῦ τὸν Ἀβραάμ συνουσιάσαι τῇ Ἀγάρ· ἄλλοι δὲ ὅτι ἐπ' αὐτὸν προσέδῃσε τὴν κάμηλον μέλλων θύειν τὸν Ἰσαάκ. οὗτος δὲ ὢν φασι λίθον κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης εἶναι, ἣν προσεκύνουν, ἣν Χαβερ προσηγόρευον, ἐφ' ὃν καὶ μεχρὶ νῦν ἐγγλυφίδος (var. ἐκ γλυφίδος) ἀποσχίσμα τοῖς ἀκριδῶς κατανοοῦσι φαίνεται. Cette grande pierre où l'on prétendait reconnaître une image d'Aphrodite — λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, dit la formule — a-t-elle vraiment été regardée comme le siège de cette déesse, la matière sacrée où elle s'incorporait? C'est fort possible. A Élusa, dans le désert au sud-est de Gaza, une pierre était ainsi adorée dans le temple de Vénus<sup>2</sup>; le

1) Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, II (1897), p. 34 ss.; — Nöldeke dans Hastings, *Diction. of relig.*, s. v. « Arabs », p. 660. Cf. Tuch, *Z. D. M. G.*, III (1849), p. 195.

2) Comme l'a montré Tuch (*l. c.*), d'après saint Jérôme, *Vie d'Hilarion* c. 25. Nous reproduisons ce texte intéressant (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, col. 41 B). *Vadens Hilarion in desertum Caes... pervenit Elusam eo forte die quo anniversaria solennitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Sed et ipsum oppidum ex magna parte semibarbarum est propter loci situm. Igitur audito quod sanctus Hilarion praeteriret (multos enim Saracenorum arreptos a daemone frequenter curaverat) gregatim ei cum uxoribus et liberis obviam processere, submittentes colla et voce Syra barech, id est benedic, inclamantes. Quos ille blande humaniterque (ms. humiliterque), suscipiens, obsecrabat ut Deum magis quam LAPIDES colerent.*



nom même de la ville est peut-être dérivé d'Al Uzza — et à Pétra une pierre semblable passait, ce semble, pour la mère du dieu Dusarès<sup>1</sup>.

Les anciens Babyloniens formaient une triade divine de Sin, Shamash et Ishtar. Le paganisme arabe déifiait de même, à côté de Vénus, le Soleil et la Lune, et nous savons que les Sémites figuraient parfois tout au moins le premier comme un cavalier<sup>2</sup>. C'est évidemment le souvenir persistant de ces vieilles croyances que la formule condamne lorsqu'elle anathématise les enseignements barbares et ignorants de Mahomet « sur le soleil et la lune qu'il dit être des cavaliers »<sup>3</sup>. D'ailleurs des tribus dont les guerriers combattaient à cheval, devaient forcément se représenter ainsi leurs héros et leurs dieux.

La forme donnée à l'anathème dirigé contre la doctrine de la prédestination est aussi caractéristique de l'époque où écrivait l'hérésiologue que suit notre rituel. Celui-ci réproouve « le blasphème de Mahomet disant que Dieu induit en erreur qui il veut et conduit au bien qui il veut<sup>4</sup>... mais que lui-même fait ce qu'il veut, qu'il est lui-même la cause de tout bien et de tout mal et que la fortune et le destin sont maîtres de toutes choses (τύχη καὶ εἰμαρμένη πάντων κρατεῖ) ». La première question que discute Jean Damascène dans son dialogue d'un Sarrazin et d'un Chrétien, est aussi celle de

1) Wellhausen, p. 50. Cf. ma note sur le *Natalis Invicti* (C. R. Acad. Inscr., 1911, 5 mai).

2) Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 52 ss. Comparer le cheval du Soleil dans l'escorte de Darius (Quinte Curce, III, 6, 11). Shamash apparaît déjà à cheval dans les bas-reliefs rupestres de Malatiah; cf. Kugler, *Im Bannkreis Babel's*, p. 152 et *Rev. hist. des relig.*, 1906, I, p. 154.

3) P. 152, l. 9-10 : Περὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, λέγων αὐτοὺς καβαλλαρίους εἶναι. Euthymius Zigabenus, qui connaît ce texte, a substitué dans sa *Panoplie Dogmatique* (Migne, *Patr. Gr.* CXXX) au mot vulgaire καβαλλάριος « cavalier » une expression plus noble (*Contra Sarac.* § 14, col. 1348) : Τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην ἐφ' ἵπποις εἶναι φησιν ἀλλὰ πῶς ἄψυχα ὄντα ἱππεύειν δύνανται;

4) Comme le remarque M. Clermont-Ganneau (p. 255), le grec traduit exactement la sourate VII, 177.

savoir si l'homme fait le mal par la volonté de Dieu<sup>1</sup>. Ce problème fut, on le sait, un grand sujet de controverses à Damas, où dès le VII<sup>e</sup> siècle naquit la secte des *Kadarites*, la première hérésie qui brisa l'unité dogmatique de l'Islam. Elle soutenait que nous ne sommes pas soumis à une nécessité aveugle mais les « créateurs des actes » qui doivent nous placer au nombre des élus ou des réprouvés<sup>2</sup>. Elle s'inspira certainement de la théologie chrétienne. Celle-ci voyait avec raison dans le fatalisme musulman la continuation du déterminisme astral, qui était professé sous l'empire romain par tous les adeptes des cultes sémitiques<sup>3</sup>. Le reproche qu'elle fait aux musulmans de considérer la Fortune et la Destinée, *Tύχη καὶ Εἰμαρμένη*, comme les maîtresses souveraines du monde, est tout à fait significatif : c'est aussi celui que les défenseurs de l'orthodoxie adressaient aux païens du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, et la polémique de l'Église contre l'Islam perpétue ainsi celle qu'elle avait dirigée précédemment dans les mêmes pays contre l'astrolâtrie et l'astrologie.

En résumé la formule d'abjuration en usage à l'époque byzantine, doit avoir été rédigée dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, peu de temps après l'établissement de la domination arabe en Syrie. Elle s'inspire d'une réfutation des doctrines « des Sarrazins » qu'a utilisée aussi Jean Damascène dans son traité contre les hérésies<sup>5</sup>. L'auteur de cet écrit perdu était à même de lire le texte original du Coran, mais il regardait le mahométisme comme une simple réforme de la vieille idolâtrie des Arabes ou, comme il disait, des Ismaélites. C'est ainsi que certains anathèmes de notre rituel s'appli-

1) Migne, *Patr. Gr.*, XCVI, p. 1337.

2) Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, p. 90-97.

3) En Syrie comme en Arabie; cf. mes *Religions orientales*, 2<sup>e</sup> édit., p. 366.

4) *Relig. orient.*, p. 266, p. 399, n. 47.

5) Il serait intéressant de rechercher les traces de cette réfutation dans les œuvres apologetiques des Byzantins. Ainsi dans son chapitre sur les Sarrazins, Euthymius Zigabenus (*Panopl. Dogm.*, Migne CXXX, col. 1335 sqq.) reproduit en partie Jean Damascène, et aussi, ce semble, notre formule, mais il se sert encore d'une autre source qui paraît fort ancienne.



quent encore à des pratiques ou idées païennes. Celles-ci n'avaient d'ailleurs probablement pas été éliminées par l'Islam à l'époque où écrivait l'auteur. Les conceptions de l'animisme le plus primitif ne survivent-elles pas encore dans les croyances des Bédouins d'aujourd'hui ?

FRANZ CUMONT.

# DE LA FORMATION

## D'UNE DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

### AU II<sup>e</sup> SIÈCLE

(2<sup>e</sup> article) <sup>1</sup>

---

Dès l'an 130, les principaux maîtres du gnosticisme ont commencé leur apostolat. Basilide, Valentin, Marcion entrent successivement en scène. Chose curieuse, leur influence ne devient vraiment sensible que beaucoup plus tard. Jusqu'en 180 environ, à lire les auteurs chrétiens, on se douterait à peine de l'existence des hérésiarques. Ce n'est qu'à partir de cette date que l'Église s'alarme et qu'elle fait le colossal effort qui aboutit à l'excommunication du gnosticisme. Avant Tertullien, Irénée, Hippolyte, on dédaigne l'ennemi ou on l'ignore. Aristide, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche ne font aucune allusion aux gnostiques. Justin Martyr les mentionne, mais sommairement<sup>2</sup>. Ce qui est plus significatif encore, c'est que le gnosticisme n'a eu aucune influence, même indirecte, sur ces écrivains.

Il est probable que les créateurs du gnosticisme et leurs premiers disciples n'ont pas eu d'abord le succès qui les aurait rendus redoutables, tout simplement parce qu'on ne les a pas compris. La masse des chrétiens n'avait pas assez de culture pour entendre les spéculations de Basilide ou les sa-

1) Voir *Revue de l'hist. des Relig.*, 1911, I, p. 1-24.

2) I *Apol.*, ch. xxvi; ch. LVIII; *Dialogue avec Tryphon*, ch. 35. Justin mentionne un traité κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων qu'il aurait écrit. On a supposé qu'Irénée en a fait usage; on a essayé de le reconstituer, mais en définitive nous ne savons rien de ce traité. Il faut juger de l'importance que Justin et ses contemporains attribuaient aux gnostiques d'après les textes que nous possédons.



vanles exégèses de Marcion. Quel sens un homme du peuple, comme Hermas ou Clément de Rome aurait-il trouvé à tel discours de Valentin sur la cosmologie dont Clément d'Alexandrie nous a conservé un fragment, ou à telle discussion de Basilide sur l'origine du mal ou des passions, dont quelques lambeaux nous sont parvenus? Les gnostiques s'adressaient à des personnes instruites. Flore, la dame chrétienne à laquelle Ptolémée écrit son admirable lettre, devait être d'une remarquable intelligence et posséder une culture étendue. Aussi bien, à mesure que le niveau intellectuel s'élève parmi les chrétiens, le gnosticisme gagne des adeptes. Vers 180, il devient tout à fait redoutable. Le moment est venu pour les tenants de la tradition de se mesurer avec lui.

On comprendra dès lors que nous préférions l'ordre des faits à l'ordre chronologique. Nous serons à la fois plus clair et plus fidèle à la réalité vraie en exposant la doctrine de Dieu des gnostiques après celle des Pères apologistes, quoique ceux-là soient antérieurs à ceux-ci.

*Aristide* n'est pas seulement le premier en date des apologistes, il annonce en même temps une nouvelle génération de chrétiens. Les Justin, les Tatien, les Athénagore tranchent nettement sur leurs prédécesseurs. A ce titre *Aristide* mérite d'arrêter plus longtemps notre attention, d'autant plus que son écrit roule tout entier sur la doctrine de Dieu<sup>1</sup>.

1) On trouvera dans l'introduction de l'édition de Rendel Harris et de Robinson (*Texts and studies*, 1893, 2<sup>e</sup> éd.) l'histoire si intéressante de la découverte des différents textes, syriaques, grecs, arméniens de l'apologie d'*Aristide*. Pour la date, Harnack a repris toute la question dans sa *Chronologie*, vol. I, p. 271. Il n'ose pas trop préciser. Tout ce qu'il se hasarde à affirmer, c'est que l'apologie paraît antérieure à 147. La dernière étude vraiment importante consacrée à cet écrit est celle de M. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907. L'auteur établit son texte d'après le grec et le syriaque avec, ici et là, quelques emprunts aux fragments arméniens. On sait que tout d'abord la critique inclinait à considérer le texte grec retrouvé dans la « vie de Barlaam et de Josaphat » comme le plus voisin de l'original. Le texte syriaque n'en était qu'une amplification. Bientôt on revint sur cette appréciation jugée excessive. MM. Seeberg, Heinecke plaidèrent la cause du texte syriaque. M. Geffcken leur donne en partie raison. Il semble bien en effet que la version syriaque contienne

Qu'a voulu faire notre auteur? Démontrer que les chrétiens possèdent seuls la connaissance du vrai Dieu, et que les divinités qu'adorent les payens ne méritent ni le titre ni les hommages qu'on leur décerne. A quel public s'adresse-t-il? Ce n'est pas aux philosophes. Il ne discute pas avec eux; il lui arrive de railler leur sagesse. Rien de plus. Il songe avant tout aux adeptes des religions populaires de son temps. On se figure que lorsqu'il critique les Chaldéens, les Égyptiens, les Grecs, ils vise ceux d'autrefois. C'est une erreur que la moindre étude de son écrit dissipe aussitôt. C'est aux cultes payens qui existaient alors, et qui étaient le plus populaires qu'il en veut. Aussi notre auteur ne se perd aucunement dans des généralités. Il a un but très pratique en vue. Il a voulu démontrer la vanité des superstitions qui alors rivalisaient avec le christianisme.

Après un court préambule, Aristide entre en matière. Il ramène les religions qu'il se propose de combattre à trois types principaux. Religion des Chaldéens, religion des Grecs, religion des Égyptiens, telles sont les trois formes de paganisme auxquelles il oppose au début et à la fin de son écrit la religion chrétienne.

Qu'est-ce qu'il entend par la religion des Chaldéens? Il s'agit des croyances dont Babylone était le berceau. Religions planétaires et cosmiques. Elles s'infiltraient alors un peu par-

des passages authentiques omis ou trop abrégés par l'auteur de la version grecque. L'étude de M. Geffcken a les plus grands mérites. Le principal, c'est d'avoir relevé en détail les emprunts qu'ont faits les apologètes qu'il étudie aux philosophes grecs, notamment aux philosophes et écrivains du 1<sup>er</sup> et du 11<sup>e</sup> siècle. Les rapprochements qu'il fait sont du plus haut intérêt. Nous en retiendrons tous ceux qui éclairent la doctrine de Dieu de notre auteur. Ce qu'on peut reprocher à M. G., c'est d'avoir jugé ses auteurs avec trop de sévérité. Non seulement il leur refuse toute originalité, mais il les considère comme fort superficiels, gens de demi-culture, mauvais écrivains. Peut-être M. G. a-t-il trop cédé au besoin fort naturel et légitime de réagir contre la réputation toute faite et de convention dont les apologètes ont trop longtemps joui. Peut-être aussi, à force de discerner avec une merveilleuse sagacité tout ce qu'ils ont emprunté à autrui, n'a-t-il plus aperçu leur mérite propre. Les apologètes ne sont pas de grands écrivains, mais ils ont un rang honorable parmi les Pères.



tout. M. Bousset vient justement de montrer, après M. Anz, l'influence considérable qu'elles ont eue sur le gnosticisme. Tel trait que relève Aristide semble les dénoncer directement<sup>1</sup>.

Dans sa polémique contre les religions de la Grèce, Aristide naturellement reproduit les critiques, devenues banales, dont la mythologie avait été l'objet depuis Xénophane. Mais ce qui prouve qu'il visait bien plutôt les cultes grecs contemporains que la vieille mythologie, c'est qu'il s'acharne notamment contre les cultes d'Esculape, de Dionysius, d'Adonis, d'Hercule, de Hermès. Or, à cette époque, il s'était produit autour de ces noms toute une poussée nouvelle de superstitions, de légendes et de rites.

Il s'attaque en dernier lieu aux Égyptiens. Or il n'y avait pas alors de cultes plus populaires que ceux venus d'Égypte. N'était-ce pas la belle époque des cultes d'Isis et d'Osiris? Plutarque ne venait-il pas de leur consacrer tout un traité? Si la critique d'Aristide à première vue semble s'appliquer à l'ancienne religion égyptienne, à l'adoration des animaux sacrés, il suffit de l'examiner de près pour voir qu'en réalité elle visait les cultes d'origine égyptienne alors en vigueur.

A tout prendre, Aristide, à en juger d'après son écrit, est un esprit avisé. Il comprend la situation. Il voit, non sans raison, dans les religions du jour les rivales les plus redoutables du Christianisme. Exposer leurs aberrations en ce qui concerne l'idée de Dieu, c'est les frapper à l'endroit sensible. Comme il possède certaines connaissances que n'ont pas les autres chrétiens, il a voulu les mettre au service de sa foi et de sa religion. De là son écrit.

Comment conçoit-il Dieu? C'est ce que nous apprendra l'analyse du 1<sup>er</sup> chapitre de son Apologie.

Dans une sorte de préambule, que nous a conservé la version grecque, Aristide explique comment s'est formée son idée de Dieu. Il a commencé par contempler le ciel, la terre,

1) Voir Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 207, note 2.

la mer, le soleil, la lune et « les autres » (astres); il a été frappé de l'ordre qui y règne (ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων). Puis il a raisonné. Il a constaté que le Cosmos et tous les êtres qui sont en lui, obéissent à la nécessité; il se meuvent, mais ce mouvement est subi. Il en a conclu que c'est Dieu qui donne le mouvement et qui gouverne le Cosmos.

M. Geffcken montre par des citations topiques que les termes dont Aristide se sert ici (διακόσμησις etc.) sont stoïciens. Le raisonnement même est courant chez les auteurs du Portique<sup>1</sup>. La différence, c'est que tandis que les stoïciens concluaient à l'immanence de Dieu dans le Cosmos, Aristide conclut à l'affirmation d'un dieu transcendant<sup>2</sup>. Le raisonnement stoïcien est mis au service du monothéisme. Ce passage suffit pour montrer que notre auteur est imprégné des idées courantes de la philosophie de son temps.

Vient ensuite un très curieux passage, résumé dans la version grecque, plus développé dans la version syriaque. Aristide déclare qu'il n'y a aucun profit à vouloir connaître Dieu en soi, ni même à chercher les raisons de la stabilité de l'économie cosmique établie par lui. Il répugne à pénétrer le secret de la nature et du gouvernement de Dieu. Cette répulsion à se jeter dans la métaphysique est très caractéristique des stoïciens de l'époque. Ariston de Chios déclarait qu'il est impossible de saisir la « forme de Dieu » (*forma dei*)<sup>3</sup>. Philon affirme souvent que Dieu est insaisissable. Les stoïciens déclarent que c'est dans ses œuvres que l'on saisit le mieux l'artisan de l'Univers (le δημιουργός dans les δημιουργήματα). Epictète renonce à rechercher curieusement ce qu'est Dieu; il

1) *Sextus Emp. adv. mathem.* IX, 75 : ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὐτῆς... ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαι... οὕτω καὶ τὴν τῶν ὄλων ὕλην θεωροῦντες κινουμένην καὶ ἐν διακοσμήσει τυγχάνουσιν, εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα τὸ κινεῖν αὐτήν.

2) Cependant l'immanence stoïcienne semble s'être glissée dans le texte. On lit dans la version syriaque ainsi traduite par G. : Dieu « der da ist verborgen in ihnen and bedeckt von ihnen ». R. Harris traduit : « God who is hidden in them and concealed from them ».

3) Cité par Cicéron, *De nat. deor.* I, 14.



préfère le chanter. A ce sentiment que notre auteur paraît tenir de la philosophie populaire de son temps, il ajoute une nuance qui trahit le chrétien. « Je déclare que Celui qui fait mouvoir l'Univers est le Dieu du Tout; il a tout fait à cause de l'homme et je pense qu'il est avantageux de craindre Dieu et de ne pas opprimer les hommes ».

Quoiqu'il se refuse à donner une définition de Dieu, il ne laisse pas d'énumérer dans la suite une série de traits qui ensemble font une définition.

Il dit habituellement de Dieu qu'il est non-engendré (ἀγέννητος), incréé (ἀποίητος), sans commencement (ἄναρχος), impérissable (ἀφθαρτός). Plusieurs de ces termes sont stoïciens. On les rencontre aussi chez les platoniciens de ce temps, chez Philon, jusque dans la littérature populaire<sup>1</sup>. C'est du bien commun à tous. Chacun accommode ces termes à la doctrine de son école. Les stoïciens les appliquent au Cosmos qui est à la fois le grand « être vivant » et Dieu, les platoniciens à leur Dieu tout abstrait, le Bien ou la Monade. Philon à l'Éternel. Il est clair qu'Aristide transporte à son Dieu ces mêmes épithètes sans la moindre arrière-pensée. Il ne s'est jamais demandé s'il convenait d'accoupler ainsi au nom du Dieu des chrétiens des termes qui n'avaient rien de biblique.

Il dit encore que Dieu contient tout, mais n'est contenu par rien. Songe-t-il qu'il emploie une formule courante, notamment chez les stoïciens?

Depuis quatre siècles au moins les penseurs grecs, y com-

1) Pour les stoïciens : Diog. Laërce, VII, 70, 137 : θεός ὅς δὲ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὧν τῆς διακοσμήσεως.

Pour Philon ; voir les textes dans Zeller, *Philos. des Griechen*, V<sup>e</sup> vol., p. 355.

Pour les platoniciens, *ibidem*, doctrine de Dieu de Plutarque, p. 167.

Pour la littérature populaire, voir les *chants sibyllains*, III, 11 : εἷς θεός ἐστι μόναρχος, ἀθέσφατος, αἰθέρι ναίων — αὐτοφυής, ἄόρατος, ὀρωμενὸς αὐτὸς ἅπαντα; VIII, 429 : αὐτογέννητος, ἄχραντος, ἄένναος αἰδιός τε. Pour être tout à fait stoïcien, Aristide aurait dû ajouter un terme à sa définition de Dieu : ζῶν. Dieu, d'après eux, est ζῶν μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων, Plut., *de Stoic. resp.*, p. 105, 38.

2) Περιέχει μὲν τὰ ὅλα, περιέχεται δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς.

pris les poètes, disaient que Dieu est sans besoins (ἀνευδεής)<sup>1</sup>. Aristide le répète après eux.

Aristide déclare que Dieu n'a point de nom. Encore un lieu commun de la philosophie du temps. Philon, Celse, Maxime de Tyr, Plutarque etc., tous le disent.

D'après notre auteur, Dieu n'a point de forme et, ajoute-il, point de sexe ! Ceci est curieux. Il faut se souvenir que dans les écoles, on discutait avec ardeur cette question : Les dieux ont-ils des membres ? S'ils en ont, quels sont-ils ? Épicuriens et académiciens se partageaient sur ce point. Épicure attribuait des organes de génération à ses divinités. L'Académie déclarait cela absurde<sup>2</sup>.

« Dieu n'a point d'adversaire, car nul n'est plus puissant que lui ». Encore une formule philonienne. Mais que fait Aristide de Satan ? Celse reprochait aux chrétiens d'opposer Satan à Dieu. Il déclarait que Dieu ne peut avoir d'adversaire<sup>3</sup>. Aristide, sans le savoir, est du même sentiment.

Est-il plus original lorsqu'il déclare que Dieu ne connaît point la colère ? Parmi les philosophes, chacun le répétait à l'envi<sup>4</sup>. Il faut en dire autant de cette autre affirmation, que Dieu ne peut se tromper.

Dans la dernière phrase du chapitre, Aristide paraît même citer ses auteurs<sup>5</sup>.

1) Voir Euripide, *Herc. furens*, 1345 : δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός οὐδενός.

2) Voir Cicéron, *De Natura deorum*, I, 18 et 33. Sextus, *Adv. mathem.* IX, 151, 178. Relevons un curieux passage de Philon, noté par M. Geffcken. L'auteur commente l'expression biblique : ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ. Gen. IV, 16. Il ne veut pas que l'on applique à la lettre ce terme de « face » à Dieu. Πρόσωπον μὲν γὰρ ζώου τμήμα ἐστίν, ὁ δὲ θεός ὅλον, οὐ μέρος · ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα προσαναπλάττειν, αὐχένα καὶ στέρνα καὶ χεῖρας καὶ βάσεις, ἔτι δ' αὐ γαστέρα καὶ τὰ γεννητικὰ καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἐντός τε καὶ ἐκτός ἀνάριθμον πλῆθος · ἀκολουθεῖ δ' ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές, *De post. Caïni* I, 226 (M), ch. 1.

3) Orig., *Contra Celsum*, VI, 42.

4) Cicéron, *De natura deor.* I, 17, 45 ; Lucrèce, II, 651 ; Lactance, *De ira dei*, V, 1. De même, Philon, Celse, Origène, Clément d'Alexandrie.

5) On y lit cette phrase : δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν · οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδῆς. Or le premier membre de cette phrase se trouve presque textuellement dans le *περὶ κόσμου*, 6, § 397, B. 13 : λόγος ἐστι ... ὥς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ



Voilà certes une notion de Dieu très différente de celle des Pères apostoliques. Il y entre des ingrédients tout nouveaux. L'auteur pour la composer semble avoir fait des emprunts à toutes les écoles de philosophes. L'affirmation monothéiste est comme le lien d'une gerbe faite des épis les plus hétérogènes. C'est, semble-t-il, le mariage de la philosophie grecque et du christianisme ! Aristide marquerait une révolution dans l'histoire de la pensée chrétienne ! Assurément le fait dont témoigne son écrit est d'importance ! S'il ne constitue pas encore une révolution, il annonce, du moins, celle dont Clément d'Alexandrie et Origène seront un jour les artisans. Quelle en est la vraie portée. Remarquons tout d'abord que notre auteur professe un christianisme qui ne diffère en rien de celui de ses prédécesseurs. Il l'a formulé lui-même<sup>1</sup>. Sa foi n'est ni plus abstraite, ni plus savante que la leur ; elle est aussi peu dogmatique et aussi pratique que celle de Hermas lui-même. Assurément Aristide n'a jamais éprouvé le besoin de donner à ses convictions chrétiennes une forme plus relevée, plus philosophique. Songeons ensuite au jugement qu'il porte sur le paganisme. Il n'y voit qu'aberrations et dépravations. L'idée que le paganisme puisse avoir quelque chose de bon, qui vaille d'être conservé est aussi éloignée de sa pensée que possible. Ne lui demandez pas de contracter alliance avec ce paganisme qu'il condamne ! Il protesterait avec indignation. Notez enfin qu'il n'a pas l'habitude de la réflexion philosophique. Quelle différence entre lui et les gnostiques de son temps ! Ceux-ci, nous le verrons, posent tous les grands problèmes, problème de Dieu, problème de l'origine du mal, problème de la formation du Cosmos ou problème de la rédemption. Celui-ci n'a même pas l'idée de soulever un problème quelconque. Le

ἡμῖν συνέστηκεν ; le 2<sup>e</sup> membre se trouve dans le VIII<sup>e</sup> livre des poèmes sibyllains, v. 390 : οὐ χρήζω (ou χρήζει) θυσίας ἢ σπονδῆς ὑμετέρῃν. Si Aristide ne cite pas, c'est qu'il a trouvé ces phrases toutes faites dans le jargon philosophique alors si répandu.

1) Ch. xv.

christianisme l'a conquis par sa prédication monothéiste, par sa morale, par son idéal de vie humaine et enfin par les espérances qu'il donne. Cela lui suffit. Si donc la philosophie et le christianisme s'allient dans sa pensée ou dans certaines de ses idées, c'est à son insu.

Il n'a même pas conscience de ce que certaines formules qu'il emploie avaient d'insolite alors dans une bouche chrétienne. Il est venu au christianisme avec une certaine culture ; la philosophie courante a déteint sur lui ; il a l'esprit plein de certaines locutions abstraites et de phrases toutes faites. Tout naturellement lorsqu'il disserte de Dieu, qu'il veut le définir, il emprunte à sa phraséologie philosophique les termes les plus relevés. Vous avez alors une conception ou doctrine de Dieu qui paraît plus philosophique que celle du commun des chrétiens. En réalité, ses belles formules philosophiques jurent avec la simple croyance qu'elles défigurent plus qu'elles ne l'éclairent. On voit combien on se tromperait si l'on faisait de l'excellent Aristide un novateur, et si l'on voyait dans sa doctrine de Dieu le signe d'une révolution de la pensée chrétienne. C'est faire trop d'honneur à un inconscient. Quand Clément d'Alexandrie déclare que la philosophie grecque est une révélation au même titre que l'Ancien Testament, ou qu'Origène considère l'étude de la philosophie comme tellement indispensable qu'il lui fait une place très large au didascalée, ils savent ce qu'ils disent et ce qu'ils font. Ils appellent l'alliance de la pensée grecque et du christianisme et en préparent le traité. Ils sont les ouvriers très conscients d'une révolution capitale. Le candide Aristide a formulé ses idées sur Dieu en termes philosophiques, tout simplement parce qu'il ne pouvait faire autrement. Il a fait comme les judéo-chrétiens de l'âge apostolique. Ceux-ci ont accouplé l'ancienne et la nouvelle foi parce qu'ils étaient juifs, et ne pouvaient en devenant chrétiens se dépouiller de leur ancienne mentalité.

Il n'en est pas moins vrai qu'Aristide marque un moment très important dans l'histoire de la pensée chrétienne. Il



représente des hommes d'une nouvelle couche sociale ; avec lui les gens plus cultivés entrent dans l'église. Ceux-ci parlent un langage inconnu à Clément Romain ou à Hermas. Avec les termes qu'ils emploient, pénètrent aussi les idées. A leur insu, ces hommes vont servir d'intermédiaires entre la secte et le siècle.

Nous connaissons mieux *Justin Martyr*. La noblesse de son caractère, l'héroïsme de sa fin lui ont fait une auréole. L'admiration qu'il a conservée pour quelques-uns des sages de l'antiquité, les belles paroles qu'il a écrites sur Socrate, une certaine largeur de vues le rendent fort sympathique. Justin est né mystique. Comme tant de belles âmes de son temps, il a eu de bonne heure la nostalgie de l'invisible. Ce n'est pas la connaissance ou l'explication du Cosmos qu'il demande aux philosophes, c'est toujours la révélation de Dieu. C'est parce qu'il crut la trouver enfin chez les platoniciens, qu'il s'attacha à leur maître et devint un fervent de l'école<sup>1</sup>. Cette aspiration mystique dont l'origine nous échappe le conduisit finalement au christianisme. Il abandonna les platoniciens, comme il avait abandonné tous les autres maîtres, dès qu'il rencontra la nouvelle religion. Il y trouvait la satisfaction qu'il avait vainement cherchée ailleurs.

Il ne s'agit pas d'amoindrir la sympathie qu'inspire une si belle âme. Mais il nous faut être fixés sur la valeur intellectuelle de notre apologiste. A-t-il été un penseur original ? L'importance qu'on attachera à ses idées sur Dieu différera du tout au tout, selon qu'on lui accordera ou refusera ce titre.

Nous savons par son propre témoignage qu'il a passé par les écoles de philosophes. Il en a même fait le tour. Cela ne veut pas dire que sa culture philosophique soit très forte. Mais au moins s'est-il familiarisé avec la langue philosophique ; il connaît en gros les doctrines des principales

1) *Dialogue avec Tryphon*, ch. II, 219, C.

écoles ; il a respiré l'air des sanctuaires de la pensée grecque. Il est clair qu'à cet égard, il est supérieur à Aristide. Tandis que celui-ci n'a qu'une teinture fort superficielle de la philosophie courante, Justin a fait des études ; il a lu Platon et il s'en souviendra lorsqu'il prendra la plume.

Si mince que soit son bagage de connaissances philosophiques, Justin a pu néanmoins être un penseur original. Quelles ont été les préoccupations de sa pensée ? Nous possédons de lui deux écrits, l'*Apologie* et le *Dialogue*. Le reste est perdu. Ils suffisent, cependant, pour nous fixer sur l'originalité de sa pensée. S'il n'a pas été original dans ces deux écrits, il est fort peu probable qu'il l'ait été dans l'un ou l'autre de ses écrits perdus. Dans l'*Apologie*, comme dans le *Dialogue*, le gros morceau consiste en une exposition de sa doctrine christologique<sup>1</sup>. C'est la même thèse qu'il veut démontrer dans l'*Apologie*, aux payens, dans le *Dialogue*, aux Juifs. Il s'agit de prouver que le Logos s'est identifié avec Jésus. Le culte que lui voue Justin se trouvera ainsi justifié. L'Ancien Testament lui offre une abondante matière à démonstration. Les prophètes n'ont-ils pas annoncé toutes les péripéties de la vie de Jésus ? Ne l'ont-ils pas salué d'avance comme Messie ? N'ont-ils pas prédit l'incarnation du Logos, du Fils de Dieu ? N'est-ce pas le Logos, celui qui bientôt s'identifiera avec Jésus, qui parle dans les pages sacrées par la bouche des prophètes ? D'ailleurs ce ne sont pas seulement les oracles du peuple juif qui ont annoncé l'incarnation du Logos en Jésus ; certains philosophes comme Platon en ont eu le pressentiment. Tel est le fond de l'argumentation de Justin. Il l'approprie simplement à ses lecteurs selon qu'ils sont Juifs ou payens.

L'idée de Justin n'est guère originale. Avant lui l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile, celui des Colossiens, celui de l'épître aux

1) Voir une analyse critique de la 1<sup>re</sup> apologie de Cramer, dans le but d'en dégager l'apologie primitive de Justin, dans la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1904-1905 ; 3 articles intitulés : *Die Erste Apologie Justins*, de J. A. Cramer (p. 154, 178 de 1904 et 347 de 1905).



Hébreux avaient identifié le Logos et Jésus. L'est-il davantage dans sa façon de présenter, de développer, d'établir son idée ? Nous ne le pensons pas. En effet, on aurait quelque peine à tirer de ses longs développements une doctrine christologique digne de ce nom. Au surplus, Justin n'avait aucunement le propos de formuler une doctrine ; il voulait simplement expliquer et justifier la foi qu'il professait en Jésus. Clément d'Alexandrie et Origène partiront du même fonds d'idées, mais ils en tireront une doctrine très précise et très personnelle. Celle de Justin ne soutient pas un seul instant la comparaison avec la leur.

Ce qui prouve bien que Justin n'a ni la curiosité d'esprit ni l'envergure de vues d'un penseur de race, c'est que lui aussi, pas plus que les Pères apostoliques, ne s'est posé les problèmes que d'autres dans le même temps, soulevaient et discutaient avec tant d'ardeur. Puisqu'il défendait la méthode allégorique contre l'interprétation littérale préconisée par les Juifs, pourquoi ne s'est-il pas demandé si elle était légitime ? Clément consacra un jour son cinquième stromate tout entier à cette question. Pourquoi ne s'est-il pas demandé en quoi le jeune christianisme était intéressé à adopter cette méthode d'interprétation ? Origène le démontrera longuement dans la quatrième partie de son *De Principiis*. Il lie l'un à l'autre le Logos et Jésus, et il ne voit pas les difficultés que soulève cette identification, ni les problèmes que posait toute christologie transcendante ! A côté de lui, chez les gnostiques, ces problèmes, on les discute avec profondeur.

Il ne faut pas que les qualités morales de Justin nous fassent illusion sur la valeur du penseur et de l'écrivain. Assurément ce n'est pas lui qui aurait ouvert au christianisme des voies nouvelles.

Quelles sont maintenant ses idées sur Dieu ? Il ne faut pas oublier que Justin n'est pas venu au christianisme sans aucune idée de Dieu. Il y a déjà longtemps qu'il s'est défait des conceptions mythologiques et anthropomorphiques. Il avait

été à l'école de Platon. Justement ce qui l'avait le plus frappé dans l'enseignement du maître, c'était sa doctrine de Dieu. Il en fut transporté d'enthousiasme. Il lui semblait que grâce à Platon, il allait incontinent contempler Dieu<sup>1</sup>.

L'empreinte platonicienne a été si forte que Justin devenu chrétien la subit encore. On la retrouve dans tout ce qu'il dit de Dieu. Cela est particulièrement sensible quand il essaie de définir ou de dépeindre l'essence de Dieu. En vrai disciple des philosophes, partout il le proclame non engendré, impassible, ἀγέννητος et ἀπαθής<sup>2</sup>. Il insiste sur ce que l'on ne peut donner un nom à Dieu. Il sait même la raison qu'on en alléguait dans les écoles<sup>3</sup>. Il répète comme ses maîtres, que les noms que nous donnons à Dieu sont de simples appellations calquées sur ses œuvres. Pour un philosophe, notamment pour ceux qui avaient pratiqué la philosophie néopythagoricienne, le *nom* était autre chose qu'un vocable ; il exprimait l'essence de l'être auquel il s'appliquait ; il entraînait dans le nom quelque chose de la substance de cet être. Justin connaît ce sens des noms et s'en sert pour affirmer que nous ne pouvons donner à Dieu un vrai nom<sup>4</sup>.

Il répète après Philon, après les néopythagoriciens, après maint platonicien de son temps, que nous ne pouvons saisir Dieu, même avec notre pensée (νοῦς)<sup>5</sup>. Personne ne peut

1) *Dialogue*, ch. 2, 219, D... ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν.

2) *Apol.*, I, 61 B., *Apol.*, I, 69 B : θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀπαθής.

3) *Apol.*, II, 44 D. Passage important. Il dit d'abord : ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. Puis il ajoute la raison : ὃ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. Les termes de Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître οὐκ ὀνόματ' ἔστιν ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιῶν καὶ τῶν ἔργων προσήσεις. Voyez le même raisonnement dans Clément d'Alexandrie, V, *Strom.*, XII, § 82. Voyez aussi Philon, *De confus. ling.* 357, ὀνόματος γὰρ ὁ θεὸς οὐ δεῖται. Idée qu'on retrouve partout, chez les gnostiques comme chez les philosophes. Elle dérive du *Timée* (28 C.). Elle se trouve partout dans Justin, ainsi I *Apol.*, ch. 10, 58 B. ; I *Apol.*, ch. 63, 95 C., I *Apol.*, ch. 61, 94 D.

4) II *Apol.*, ch. 5, 44, E. : τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομα ἔστιν ἀλλὰ πράγματος συσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

5) *Dialogue*, 221 C. C'est le sujet même d'une discussion entre Justin et le vieillard chrétien qu'il met en scène.



décrire la forme de Dieu<sup>1</sup>. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est au-dessus du Cosmos. Il a son séjour dans le monde transcendant, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ; il y est invisible ; il ne communique directement avec personne<sup>2</sup>.

Un tel Dieu ne peut quitter les lieux supracélestes et apparaître sur la terre. C'est ce qui oblige Justin à ne voir dans les théophanies de la Genèse que des apparitions d'anges. En cela il ne fait que suivre la tradition de la théologie juive<sup>3</sup>.

Comment ensuite Justin conçoit-il l'action de Dieu ? Il le proclame auteur, créateur, père de toutes choses<sup>4</sup>. Il crée parce qu'il est bon et en vue des hommes. En platonicien conséquent, il se garde d'attribuer à Dieu une action directe ; Dieu agit en quelque sorte à distance, par l'effet de sa puissance. Un jour Plotin reprendra cette idée et en fera le principe essentiel de sa cosmologie. Le passage où Justin formule cette idée mérite d'être reproduit en entier. « Le Père qu'on ne peut nommer, le Seigneur de toutes choses ne va pas dans un lieu, ne se promène pas, ne dort point, ne se lève point. Il demeure dans son lieu quel qu'il soit ; il voit, il entend parfaitement, mais ce n'est pas avec des yeux ni avec des oreilles ; c'est par sa puissance ineffable, ἀλέκτω δυνάμει. Il surveille tout ; il sait tout ; aucun de nous ne lui échappe. Il fait tout cela sans se mouvoir, lui qu'un lieu ne peut contenir, quand ce serait le monde entier, lui qui était alors que le Cosmos n'existait pas<sup>5</sup> ». Remarquons que le Dieu que dépeint ici Justin est un dieu personnel et que, cependant, notre auteur répugne à lui appliquer les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Ce qu'il en dit ici témoigne chez lui d'un curieux mélange du sentiment religieux que le monothéisme

1) I *Apol.*, ch. 9, 57 E : μορφή ἄρρητος.

2) *Dialogue*, 284, A, 275, A, 283, B.

3) Voir F. Weber, *Altsynagogale Theologie*, p. 150.

4) I *Apol.*, ch. 13, 61 A : γεννήτωρ τῶν πάντων ; I *Apol.*, ch. 10, 58 B : καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Voir aussi *ibidem*, 59 C, 67 C.

5) *Dialogue*, 357 A.

a développé, épuré et de la doctrine philosophique apprise à l'école.

Quelles sont enfin les qualités morales que Justin assigne à son Dieu ? D'abord la volonté. Dieu fait ce qu'il veut<sup>1</sup>. D'autre part, Dieu limite sa propre puissance afin de laisser l'homme user de son libre arbitre. Il a en vue le bien de l'homme<sup>2</sup>. Dieu exercera le jugement ; il prévoit ; Justin ne craint pas de menacer même les empereurs du jugement à venir<sup>3</sup>. Dans les lignes suivantes, il décrit les attributs moraux de Dieu : « Il faut avouer que c'est à cause des hommes pécheurs que Celui qui est toujours le même a donné ces préceptes ; il faut affirmer qu'il aime les hommes, qu'il connaît l'avenir, qu'il n'a point de besoins, qu'il est juste et bon<sup>4</sup>.

Ainsi se sont amalgamées, dans la pensée de Justin, tout ensemble les idées de la philosophie grecque et les affirmations de la foi chrétienne et biblique. De sa conception de Dieu, le christianisme lui donne le cadre et l'inspiration. Le cadre, c'est le monothéisme biblique, net, rigide, absolu. L'inspiration, c'est l'idée de l'action créatrice et providentielle de Dieu dans le monde et c'est l'idée de son caractère moral. Bref, c'est tout ce qui anime, étoffe, enrichit la notion. L'apport de la philosophie n'est guère moins important. C'est l'idée de la transcendance de Dieu et c'est encore l'idée qu'il ne se mêle pas à la matière, au Cosmos visible, à l'humanité. Ces « préjugés » platoniciens ne laissent pas de modifier la notion anthropomorphique et biblique que Justin a reçue des chrétiens.

On aperçoit de suite dans quel domaine respectif de sa pensée et de ses sentiments s'exercent l'une et l'autre influence. Dans tout ce qui a trait à la définition de Dieu, de son essence, c'est la philosophie qui prédomine ; elle donne les formules. Mais dès qu'il s'agit de l'action de Dieu, de sa

1) *Dialogue*, 310 D.

2) *Dialogue*, 329 A.

3) *Apol.* I, 68, 99 C.

4) *Dialogue*, 241 A, *ibidem*, 335 D.



nature morale, c'est l'inspiration chrétienne qui se fait distinctement sentir. Rien de plus naturel ni de plus conforme à la nature des choses. En effet, qu'est-ce que Justin trouvait en fait d'enseignement relatif à Dieu dans l'Ancien Testament, comme dans la tradition chrétienne? Des affirmations monothéistes très énergiques en même temps que de vives peintures du caractère moral de l'Éternel. C'était l'expression exclusivement de sentiments religieux. Mais de notions rationnelles de Dieu, de formules intellectuelles de son être, il n'y avait pour ainsi dire rien. Les fortes âmes d'Israël, comme les âmes simples des premiers chrétiens, ignoraient les besoins d'ordre rationnel. Les satisfactions d'ordre sentimental et religieux leur suffisaient. Il y avait donc comme tout un domaine, celui de la pensée, inoccupé. Or ce domaine, la philosophie grecque l'avait depuis longtemps exploité. Moins elle était mystique, plus elle avait raisonné sur l'essence de Dieu. Voilà pourquoi, dès qu'un chrétien cultivé, imbu de notions philosophiques comme Justin, essayait de définir Dieu, il ne trouvait à sa portée que les termes de la philosophie. S'il voulait parler de Dieu en langage compréhensible à ses contemporains plus cultivés, il lui fallait couler en quelque sorte le mysticisme chrétien dans les moules de la pensée grecque.

Il nous semble comprendre maintenant le travail qui s'est accompli dans la pensée de Justin. Le platonisme de son temps lui a donné une définition de Dieu sans doute monothéiste, mais foncièrement abstraite. Lui-même nous l'apprend. Dans son dialogue avec Tryphon, le vieillard chrétien qui devait le conquérir au christianisme lui pose cette question : « Qu'est-ce que Dieu d'après toi? » Justin répond : « C'est ce qui est toujours le même, toujours semblable à lui-même et qui est cause de l'être pour tout le reste. Voilà Dieu <sup>1</sup> ». Ce Dieu est bien le principe suprême et unique. A

1) *Dialogue*, ch. 2, 219 D : θεὸν δὲ σὺ τί καλεῖς; — τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτω αἰεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ θεός.

l'école des platoniciens, Justin apprend que c'est une grande impiété de le supposer en contact direct avec le cosmos visible et mêlé à la matière. Mais combien ce principe est abstrait, que la formule en est aride ! On n'imagine pas le sentiment mystique, l'aspiration religieuse s'y attachant. Justin devient chrétien. Aussitôt la formule sèche s'anime ; elle devient vivante. Justin reçoit la révélation du Dieu biblique qui est celui des chrétiens. Cette révélation apporte précisément à sa notion tout abstraite ce qui lui manquait, du moins, ce que l'âme mystique y cherchait vainement.

Voilà comment finalement s'est formée sa conception de Dieu. Le fond en est tout chrétien, la forme ou l'écorce en est platonicienne. C'est ce qui fait la différence entre Justin et le simple chrétien de son temps. Il ne peut s'empêcher de formuler les grandes affirmations religieuses de celui-ci en termes empruntés à la philosophie. Quand on tient école, comme lui, cela est utile pour la propagande auprès des intellectuels de son temps. D'ailleurs, à moins d'effacer de son esprit la culture qu'il a reçue, il n'aurait pu s'exprimer autrement.

Disons-nous que cette élaboration de pensée qui aboutit, chez Justin, à une si remarquable fusion de l'affirmation religieuse des chrétiens et de certaines formules de la philosophie grecque a été simplement spontanée et inconsciente ? L'opération se serait faite par la force des choses, sans que Justin y ait directement participé. Cela n'est guère probable. Justin n'est pas un inconscient, il a réfléchi ; il se rend compte de ce qu'il pense. Certes il n'a pas été inerte et inactif dans cette crise capitale de sa pensée. La réflexion chez lui a aidé fortement à l'élaboration intérieure d'où est sortie sa notion définitive de Dieu. Son cas est du plus haut intérêt, parce qu'il permet de saisir sur le vif le processus mental de la fusion du christianisme et de l'hellénisme sur un point précis. Mais ce n'est pas parce que Justin a eu conscience du travail de sa pensée et qu'il y a aidé par ses méditations, qu'il faille conclure qu'il est un penseur ori-



ginal. Il y a encore loin de ses déclarations encore si peu homogènes relatives à Dieu à une doctrine formelle et précise. Justin en somme ne dépasse guère Aristide<sup>1</sup>.

Parmi les Pères apologistes grecs, Tatien est certainement l'esprit le plus réfléchi et le plus original<sup>2</sup>. Son éducation, avant qu'il devînt chrétien, a été tout autre que celle de Justin. Tandis que celui-ci fréquente les écoles des philosophes, s'enivre des spéculations et des mythes platoniciens, Tatien se préoccupe de mystères et se fait adepte des religions populaires de l'époque. Lui-même, dans la seule page autobiographique qu'il ait laissée, nous apprend qu'il « s'est fait initier aux mystères et a éprouvé les cultes courants »<sup>3</sup>. Comme sa longue fréquentation des philosophes explique Justin, de même son commerce avec les initiés et les prêtres aide à comprendre Tatien. C'est là que s'est développé son goût pour l'ascétisme. Qu'attendait-on de ces différents mystères alors si florissants ? D'abord la purification de soi-même. On croyait trouver dans les rites d'initiation, comme dans les différentes cérémonies des cultes d'Isis ou de Mithra des recettes de sainteté. Purifié par le geste ou le rite prescrit, on se trouvait en état d'entrer en communion avec la divinité que l'on recherchait<sup>4</sup>. De là pour l'adepte des mystères, l'opposition de l'esprit et de la chair. C'était un véritable dualisme moral. On peut affirmer presque sûrement que Tatien était dualiste dans ce sens avant de devenir chrétien. Il embrasse le christianisme. Lui-même nous dit comment s'est faite sa conversion<sup>5</sup>. Son christia-

1) Sur ce point, nous partageons entièrement le sentiment de M. Geffcken.

2) Nous résumons ici des idées que nous avons développées, textes en main, dans un cours donné à l'école des Hautes Études. Nous croyons devoir faire une sorte de portrait de Tatien parce qu'on ne comprendrait pas ses idées sur Dieu, si on ne le connaissait lui-même, et parce que le jugement que porte sur lui M. Geffcken, le dernier critique qui se soit occupé de lui, ne nous paraît ni heureux ni exact.

3) *Oratio*, ch. xxix : μυστηρίων μεταλαβὼν καὶ τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας δοκίμασας.

4) Voir Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 38.

5) *Oratio*, ch. xxix.

nisme n'a fait que renforcer ses aspirations de pureté, son rêve de sainteté. Son idéal s'est précisé. Il juge maintenant sans détour la chair mauvaise et impure. Il faut la contenir, la neutraliser. Le mariage même est mauvais. Tatien finira par le condamner en termes formels. Ainsi comme il arrivait si souvent chez les néophytes de ce temps, la foi chrétienne apportait à certaines aspirations une consécration complète. De vagues et douloureuses qu'elles étaient, elles devenaient précises et fortes.

Cette éducation religieuse par les mystères n'est pas la seule qu'ait reçue Tatien. Il a été à l'école des rhéteurs, il a feuilleté les poètes, il a lu les philosophes. Mais son tour d'esprit sombre, tragique même, n'était pas fait pour les comprendre ; la Grèce ne l'a pas séduit. Il avait l'âme trop orientale et trop religieuse pour goûter le rationalisme et les grâces du génie grec. Il a fini par le maudire.

Au moment de devenir chrétien, selon toute vraisemblance, Tatien est déjà dualiste. Dualisme purement moral, nullement métaphysique. Une de ses premières préoccupations a été d'en rechercher les titres dans les Écritures. Il n'a pas eu trop de peine à les découvrir dans le Nouveau Testament. Telle parole des évangiles ou des épîtres pouvait être facilement interprétée dans le sens ascétique. Pour l'Ancien Testament la chose était beaucoup moins facile. Il lisait même dans la Genèse des textes qui étaient en opposition absolue avec sa doctrine sur le mariage. N'était-il pas écrit : Croissez et multipliez ? C'est alors que la doctrine marcionite se présente à lui. Il y a lieu de distinguer le Dieu suprême, qui est tout ensemble le Père de Jésus-Christ et le Dieu des chrétiens, du Dieu subalterne qui est le créateur du Cosmos et le Dieu des Juifs. C'est ce dernier qui a inspiré l'Ancien Testament. C'est lui qui ordonne aux hommes de se propager. Le Dieu de Jésus-Christ exige au contraire l'ascétisme rigoureux. Voilà, pensons-nous, comment Tatien s'est rapproché du gnosticisme. Est-il allé plus loin ? A-t-il versé dans les spéculations de Basilide ou de Valentin ? Irénée et la



tradition ecclésiastique l'affirment. Cependant rien ne le prouve. C'est d'ailleurs fort invraisemblable. Tatien n'avait certainement pas le goût de la spéculation philosophique avant sa conversion au christianisme. Les subtilités de la raison raisonnante répugnaient absolument à ce fils de l'Orient. Pourquoi s'y serait-il complu en devenant chrétien? Il faut le juger, non d'après la tradition ecclésiastique, mais d'après l'écrit qu'il a laissé. Or, l'*Oratio ad Graecos* témoigne d'un ascétisme radical au moins en germe; son auteur est déjà gnosticisme; il n'est pas encore gnostique. Si jamais il a versé dans les spéculations gnostiques, ce n'est pas avant d'être encratite, c'est plus tard. Son dualisme ne lui vient pas du gnosticisme; il l'y a conduit.

Pour savoir ce que Tatien pensait de Dieu, nous pouvons nous en tenir à un seul texte de son discours. Ce texte est aussi explicite qu'on puisse le désirer. « Il faut craindre Dieu seul », dit-il. « Il est invisible aux regards des humains; l'art ne peut le saisir. Que l'on m'ordonne de le renier, je n'obéirai pas. Je mourrai plutôt que de me montrer menteur et ingrat. Dieu, notre Dieu, n'a pas commencé d'exister à un moment du temps; il est sans commencement, lui-même étant le principe de toutes choses. Dieu est esprit; il n'est pas éparé à travers la matière, mais il est artisan des esprits matériels (des forces immanentes dans la matière; formule toute stoïcienne) et des formes que revêt la matière. Il est invisible et intangible, étant lui-même Père des choses sensibles et des choses invisibles. Nous le connaissons par son œuvre, et ce qui dans sa puissance nous échappe (sa force, vertu, action) nous le saisissons dans ses actes. Je ne veux pas adorer l'ouvrage qu'il a fait à cause de nous. Soleil et lune existent à cause de nous. Alors comment me prosternerai-je devant mes serviteurs? Comment affirmerai-je que du bois et de la pierre sont des dieux? Car l'esprit (la force cosmique) qui se répand à travers la matière est inférieur à l'esprit divin. Il ne faut pas honorer à l'égal du Dieu parfait ce qui n'est que semblable à l'âme humaine. Il ne faut

pas davantage chercher à gagner par des cadeaux le dieu ineffable. Il ne faut pas calomnier celui qui est sans besoins, comme s'il en avait<sup>1</sup>. »

Ce passage n'est point d'un philosophe ; il n'en témoigne pas moins d'un réel effort de réflexion. Tatien a médité sur ce qu'est Dieu et sur les idées qu'on s'en faisait autour de lui. Il est arrivé à une certaine clarté. Il aperçoit nettement ce qui le sépare et du paganisme populaire et du stoïcisme. Il a des formules très précises. « L'art ne peut saisir, embrasser, exprimer Dieu », οὐ τέχνη περίληπτος. Du coup voilà écarté l'anthropomorphisme grec interprété par les arts plastiques. « Le soleil, la lune, les astres ont été créés en vue des hommes, δι' ἡμᾶς ; ils sont donc nos serviteurs ; à ce titre aucun culte ne leur est dû ». Que deviennent alors les cultes astronomiques ? — Dieu ne connaît aucun besoin », il est ἀνενδεής, il est donc absurde de lui offrir des dons ; voilà les sacrifices péremptoirement condamnés. Ces brèves formules prouvent que l'auteur a très nettement conscience de ce qui différencie sa foi des superstitions courantes. Il le dit si bien parce qu'il y a beaucoup réfléchi. Est-il moins net en ce qui concerne le stoïcisme ? Il connaît fort bien sa doctrine de l'immanence. Il sait que d'après eux des « Logoi » ou « pneumata » forces divines, sont épars dans le Cosmos et par leur tension (τόνος) le maintiennent. Il lui semble tout naturel d'expliquer ainsi la structure et la vie du Cosmos. Mais en même temps, il a bien soin de repousser toute assimilation entre ces esprits matériels de la cosmologie stoïcienne et l'Esprit de Dieu de la foi chrétienne. Il appelle bien Dieu esprit (πνεῦμα) en l'entendant dans le sens stoïcien, mais il ne permet pas que Dieu en tant qu'esprit pénètre et traverse la matière (οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης) ; bien loin de là, Dieu est le créateur des esprits matériels (πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής). Il connaît aussi la doctrine stoïcienne qui veut que l'âme humaine soit de même nature que les

1) *Oratio*, ch. iv, 144 C D.



esprits matériels. Mais ici encore il maintient la supériorité de l'Esprit divin<sup>1</sup>.

Si vigoureuse que soit la pensée de Tatien, elle n'a pas élaboré une doctrine de Dieu vraiment originale. Comme Justin son maître, il emploie pour désigner Dieu les termes courants de la philosophie grecque<sup>2</sup>. Cela est d'autant plus remarquable qu'il déteste si cordialement les philosophes grecs. Preuve que dès qu'on prétendait définir Dieu, ou du moins désigner son essence, en un mot, donner de son être une formule rationnelle, on était forcé d'utiliser les catégories de la pensée grecque et la phraséologie de ses penseurs. Faute de quoi, on ne parvenait pas à formuler une pensée claire, on ne dépassait pas le bégaiement de l'homme du peuple, celui d'un Clément ou d'un Hermas. Tatien lui-même, le grécophobe, a été contraint de s'incliner sous l'inflexible règle!

Cependant les vocables philosophiques dont Tatien fait usage ne doivent pas faire illusion. Le Dieu auquel il croit, le Dieu qu'il oppose aux philosophes comme aux payens, n'est rien moins qu'une abstraction; il est autre chose qu'un concept ultra transcendant; autre chose même que l'Idée du Bien en soi. Encore moins se confond-il avec la force divine immanente dans le Cosmos. Son Dieu est en réalité un Dieu personnel. Il n'y a qu'à voir l'ardent attachement qu'il inspire à son adorateur. Tatien mourrait plutôt que de le renier. Si on le lui ordonne, il n'obéira pas. Il refuse de se montrer menteur et ingrat. Preuve que Dieu pour lui est une personne.

En somme sa doctrine de Dieu ne diffère pas de celle de Justin. Elle se réduit tout simplement à la croyance monothéiste chrétienne courante revêtue de formules grecques.

Fallait-il attendre autre chose de Tatien? Certes c'est une

1) *Ibidem*, πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὅλης διήκον ἑλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου πνεύματος.

2) Ainsi ἀνευθεής, ἀόρατος, ἀναφής, πνεῦμα, ἀναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων, ἀνώμαστος.

intelligence vigoureuse et réfléchie, mais sa pensée n'est pas orientée dans le sens philosophique. Cet homme est très exclusivement religieux. Les besoins religieux ont préoccupé toute sa jeunesse. Il l'a passée à en rechercher la satisfaction. Un signe caractéristique des tendances de son esprit, c'est l'importance qu'il donne dans son *Oratio* à la théorie des démons. Cette théorie, on la trouve chez tous les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle, mais nul ne l'a développée avec la même prédilection et la même ampleur que Tatien. D'ailleurs qu'attendre d'un homme qui a voué à la Grèce, à sa civilisation, à sa littérature, à sa philosophie une haine implacable? Assurément il n'est pas de la race des penseurs.

Athénagoras est le dernier apologiste dont il nous soit utile d'étudier la doctrine de Dieu. De ses deux écrits, la *Supplicatio* est le seul qui nous intéresse directement. Athénagoras l'adressa à Marc Aurèle et à Lucius Aurelius Commodus. Elle date donc des années 177 à 180. La *Supplicatio* se compose de trois parties. Dans la première, l'auteur proteste contre les persécutions. Il demande pour les chrétiens des enquêtes, des juges, de la lumière. Il est inique de condamner un homme simplement parce qu'il s'appelle chrétien. Dans sa seconde partie, Athénagoras réfute l'accusation d'athéisme dont on accablait les chrétiens. Il expose son idée de Dieu, la distingue de celle des stoïciens, comme de celle des religions populaires, et conclut que les vrais athées ne sont pas les chrétiens. Dans une dernière partie, plus brève que les autres, l'auteur repousse les calomnies grossières qu'on répandait encore sur le compte des chrétiens, celles de repas de chair humaine et d'unions incestueuses. Cette apologie est un plaidoyer en forme. Elle n'est pas encombrée, comme celle de Justin, d'une volumineuse apologétique; elle ne mêle pas, comme l'*Oratio* de Tatien, à la défense des chrétiens tout au monde, des tirades contre l'hellénisme et ses œuvres, un traité de démonologie, une chronologie historique et littéraire, des définitions de Dieu et du Logos. Ce plaidoyer est écrit avec agrément; la langue



est bonne; il est remarquable par la vigueur de la dialectique.

Athénagoras est en progrès sur ses prédécesseurs; il marque le moment où la pensée chrétienne prend conscience d'elle-même; il semble qu'elle soit sur le point de s'affirmer dans son indépendance et dans son originalité. Encore un peu et elle va s'épanouir, ouvrir ses ailes et prendre son vol. Athénagoras a évidemment l'esprit plus clair que Justin. L'ordonnance même de son apologie en témoigne. Bien mieux aussi que lui, notre auteur aperçoit ce qui le sépare des philosophes. Il n'a déjà plus, en face de ceux-ci, la candeur étonnée de son prédécesseur. Moins original peut-être que Tatien, il ne lui en est pas moins supérieur. Il l'est par la plus grande étendue de ses connaissances. Sans doute, son érudition n'est pas de première main. Comme tout le monde alors, il la puise dans des manuels. Mais au moins est-elle de bonne qualité. Il surpasse encore Tatien par le jugement, par la vigueur de sa dialectique, et par la clarté de son discours. Aussi, disons-nous, qu'avec lui, la pensée chrétienne prend conscience d'elle-même. Il semble que l'on aurait pu dire cela de Tatien. N'a-t-il pas des idées nettes et précises qui dénotent une pensée réfléchie et déjà mûre? Cela est vrai, mais Tatien est si individualiste, parfois excentrique, qu'on est tenté de croire qu'il est un isolé. Athénagoras fait l'effet d'être plus représentatif<sup>1</sup>.

Athénagoras n'apporte aucun élément nouveau à la conception de Dieu de ses prédécesseurs. Pas plus qu'eux, il ne la systématise. Comme eux, il a des idées sur Dieu, il n'a pas de doctrine de Dieu proprement dite. Ce qui le distingue d'Aristide, de Justin et même de Tatien, c'est qu'à sur les points essentiels, il est plus précis. Il suffira de les noter sans entrer dans le détail.

1) On ne saurait trop recommander l'étude que M. Geffcken a faite d'Athénagoras. Voir l'ouvrage précité. Il donne un relevé complet et très frappant de tous les emprunts que notre auteur a faits aux philosophes de son temps.

Notre auteur manie la phraséologie philosophique avec aisance et sans hésitation. Pour désigner ou définir Dieu, il se sert couramment de termes qui dérivent soit du platonisme, soit du néopythagorisme, soit du stoïcisme<sup>1</sup>. Il semble que désormais, ces appellations soient acquises, qu'elles aient droit de bourgeoisie dans la langue des chrétiens, que nul ne s'en étonne. Décidément, le mariage de la philosophie grecque et du christianisme est consommé.

Mais de quelle école de philosophie Athénagoras se préoccupe-t-il plus particulièrement? C'est du stoïcisme. Ceci demande une brève explication. Tatien aussi ne semble connaître que le Portique; Tertullien également. La préférence que Justin marque pour le platonisme, paraît avoir été affaire de goût personnel. Le fait est qu'au II<sup>e</sup> siècle, le courant ne va pas encore au platonisme, surtout dans cette région qui était intermédiaire entre la philosophie et les religions populaires. La popularité du stoïcisme bat alors son plein. Le jour du néoplatonisme n'est pas encore venu.

Quels sont les emprunts qu'Athénagoras fait au stoïcisme? Notons d'abord ce qu'il en repousse. Comme Tatien, il écarte l'immanence de Dieu dans le Cosmos, dans la ὕλη. « Comment peut-on nous appeler athées, s'écrie-t-il, nous qui distinguons Dieu de la matière, et qui démontrons que la matière est une chose, et Dieu une autre, et que ce qui les sépare est immense »<sup>2</sup>. S'il répudie la doctrine fondamentale du stoïcisme, il en retient deux ou trois idées caractéristiques. Ainsi celle-ci, que Dieu se manifestant dans ses œuvres, c'est par celles-ci qu'on peut le connaître. La beauté de l'Univers nous garantit l'existence de Dieu<sup>3</sup>.

1) Ainsi ἀγέννητος, αἰδῖος, ἀόρατος, ἀπαθής, ἀδιαίρετος, ἀκατάληπτος, ἀχώρητος, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενος, τεχνιτής, etc.

2) M. Geffcken a mis en pleine lumière le fait que c'est le stoïcisme, ses notions, son vocabulaire qui ont réellement influé sur Athénagoras.

3) *Supplicatio*, ch. IV : τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγέννητον εἶναι καὶ αἰδῖον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον, τὴν δὲ ὕλην γενετήν καὶ φθαρτήν.

4) M. Geffcken relève sur ce point un texte analogue à celui d'Athénagoras



Du stoïcisme aussi lui est venue l'idée des forces divines éparses dans le Cosmos. Les stoïciens les appelaient λόγοι ou πνεύματα. C'est ce dernier terme que retient notre auteur. Il a bien soin de spécifier que ces forces ont leur source et leur cause en un Dieu transcendant. Cela ne l'empêche pas de grouper et de réunir les forces divines en une seule; comme les stoïciens, il l'appelle Logos<sup>1</sup>. C'est enfin encore aux stoïciens qu'il emprunte sa doctrine de la Providence, du moins il la formule dans les termes qui leur étaient habituels<sup>2</sup>.

Tels sont quelques-uns des éléments qu'Athénagoras fait entrer dans la conception de Dieu des chrétiens. Ingrédients hétérogènes qu'il ne trouve pas étrange de mêler à la croyance monothéiste<sup>3</sup>.

Les analyses que l'on vient de lire suffiront sans doute pour établir qu'en effet, avec les Pères apologètes grecs, la conception chrétienne de Dieu entre dans une nouvelle phase. Cela ressort d'une double observation. Tout d'abord, comment ne serait-on pas frappé de la facilité avec laquelle s'opère, dans la conception même de Dieu, la jonction de la

fort intéressant. Voici celui d'Athénagoras (ch. iv) : ἐνέχυρα πρὸς θεοσεβείαν, τὸ εὐτακτον, τὸ διὰ παντὸς σύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροίαν, τὸ σχῆμα, τὴν διάθεσιν τοῦ κόσμου. — Geffcken compare (Plut.) *Plac.* I, 6, καλὸς δὲ ὁ κόσμος · δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.

1) Ch. xxi, 23 B; X. D'après notre auteur, c'est un πνεῦμα qui entretient le Cosmos : τῷ παρ' αὐτοῦ (Dieu) πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. Du Logosou υἱὸς τοῦ θεοῦ, il dit : ὡς τῶν ὑλικῶν συμπτάντων, ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ἀχρείας ὑποκειμένων δίκην..., ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθόν.

2) Ch. xxi, 24 D : De même qu'un navire sans pilote est sans utilité, οὐδὲ τῶν στοιχείων ὄφελος διακεκοσμημένων δίχα τῆς παρὰ θεοῦ προνοίας. Dans le *De resurrectione*, ch. xviii, 60, C, on lit : δεῖται γὰρ πάντα τὰ γενόμενα τῆς παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμελείας.

3) Il serait intéressant de marquer l'attitude d'A. en face du paganisme courant en même temps qu'en face de la philosophie. Il réfute le polythéisme d'abord par un *raisonnement* qui veut démontrer que la coexistence de deux dieux est impossible. Tertullien se souviendra de cet argument et l'appliquera aux deux dieux de Marcion (*Adv. Marc.*, livre I). — Ensuite A. reprend à son compte, non sans talent, la polémique courante contre la mythologie, les sacrifices, etc.

philosophie grecque et du christianisme? Nos auteurs y coopèrent sans arrière-pensée aucune. Elle ne provoque ni chez eux ni autour d'eux la moindre protestation, pas même de l'étonnement. Il semble que la fusion, au moins partielle, de la philosophie et de la foi nouvelle, soit chose toute naturelle.

Cette facilité ne laisse pas de déconcerter. Car enfin, la philosophie et le christianisme qui s'allient ainsi, à telles enseignes qu'ils semblent s'appeler, sont essentiellement différents. La première est une philosophie, le christianisme est une religion; celle-là procède de la raison, celui-ci du mysticisme. Ne pas même s'étonner qu'ils puissent contracter une alliance, que dis-je, un mariage, atteste de la part de nos apologètes une singulière candeur d'esprit.

Aussi bien l'idylle n'a pas duré. La génération d'écrivains et de penseurs chrétiens qui a succédé aux Justin, aux Athénagoras n'a plus les mêmes illusions. Tertullien n'a pas assez d'injures pour les philosophes, assez de mépris même pour Platon. Hippolyte voit dans la philosophie la mère de toutes les hérésies. La méfiance qu'inspire la philosophie aux chrétiens est devenue si générale, si profonde même, que Clément d'Alexandrie est obligé d'invoquer les raisons les plus puissantes et les plus ingénieuses pour défendre son droit de « philosopher »<sup>1</sup>.

Qu'est-ce donc qui a dessillé les yeux des chrétiens? C'est le gnosticisme. Les gnostiques ont obligé la pensée chrétienne à prendre conscience d'elle-même et, par conséquent, de ce qui la séparait de la philosophie. Ils ont failli rendre impossible l'alliance du Christianisme et de la philosophie grecque. Après eux, il a fallu faire le contrat dans des conditions toutes nouvelles.

Preuve capitale de l'influence que le gnosticisme a exercée sur le christianisme traditionnel lui-même. Dans l'avenir, elle sera encore bien plus décisive. Avec les Pères apolo-

1) Voir le préambule des *Stromates*.



gètes, le christianisme sort de son isolement; il lui devient impossible de rester confiné dans la secte. Bientôt il ne pourra plus mériter le reproche d'être la « gens garrula in angulis ». Le voilà forcé, pour se défendre, de se mesurer avec le paganisme, bientôt de s'expliquer avec la philosophie. Dans l'intérêt de sa défense, il relève les traits qu'il a en commun avec la philosophie. Il se rapproche d'elle. Ces discussions l'ont aidé aussi à prendre un peu plus conscience de lui-même. C'est ainsi qu'il en arrive à ébaucher une conception plus philosophique de Dieu, à couler sa croyance monothéiste dans les moules de la pensée grecque, à balbutier les premières formules de ce qui sera un jour une doctrine arrêtée de Dieu. On en voit déjà les linéaments se former. Mais que ces premières ébauches sont encore imprécises, vagues, sans consistance! Pour que la pensée chrétienne fasse un nouveau pas en avant, pour qu'elle élabore une doctrine de Dieu propre à se cristalliser dans des symboles destinés à durer des siècles, il faudra de nouvelles discussions. Il faudra surtout que la croyance destinée à prévaloir subisse la critique d'un adversaire sorti des entrailles mêmes de l'Eglise. Ce sera la crise suprême de la pensée chrétienne naissante. Le gnosticisme lui rendra le service de la déchaîner.

EUGÈNE DE FAYE.

# BAS-RELIEF MITHRIAQUE

## DÉCOUVERT A PATRAS

---

Le bas-relief que reproduit notre cliché a été trouvé il y a quelques mois dans les travaux de fondation d'une maison à Patras. Il est conservé au Premier Gymnase de la ville, où ont été réunies quelques antiquités. Nous devons à



M. Pournaros, professeur au Gymnase, d'avoir pu examiner à loisir le relief et en prendre une photographie. C'est un type connu de la sculpture mithriaque : le motif du sacrifice du taureau y est traité selon la formule courante ; la technique



révèle une certaine habileté, si l'on met à part la maladresse avec laquelle sont traités le corps et le cou du taureau. C'est en somme un produit moyen de la sculpture industrielle sous l'Empire romain.

*Description.* — Plaque de marbre blanc, brisée à gauche. Hauteur 0<sup>m</sup>,44. Largeur maxima 0<sup>m</sup>,32. Épaisseur à la plinthe 0<sup>m</sup>,09. Épaisseur du fond 0<sup>m</sup>,06.

Mithra tauroctone. Le bras droit est brisé un peu au-dessous de l'épaule. La tête du taureau, que la main gauche du dieu saisit aux naseaux<sup>1</sup>, est vue de trois quarts. A droite, dadophore tenant la torche élevée contre le mufle du taureau<sup>1</sup>. En bas, malgré la mutilation du marbre, on distingue le chien léchant la blessure, le serpent et le scorpion sous le ventre de la bête. Au-dessus, à droite, buste de Luna, un croissant derrière les épaules. Puis, au-dessus de la tête de l'animal, un petit personnage debout, la main droite appuyée sur un sceptre. Ainsi isolée cette figure n'est pas facile à identifier. Faut-il y voir Jupiter Cælus ou Pluton? En général ces deux divinités sont figurées non pas seules, mais parmi d'autres dieux, sur les reliefs mithriaques. A gauche de la tête de Mithra, un triangle (?), dont nous ne connaissons pas d'autre représentation sur un bas-relief de ce genre. La partie droite de la plinthe porte, en très faible relief, la représentation d'un petit cavalier dont la monture se cabre vers la droite; il semble tenir une guirlande de larges feuilles qui retombe derrière la croupe du cheval.

La plinthe porte, en lettres d'environ 0<sup>m</sup>,0125, l'inscription suivante :

TOMILITES  
VST  
ESARCVS

D'après les inscriptions connues on peut restituer à la première ligne la dédicace :

SOLI INVIC]TO

1) L'état du marbre rend ce geste un peu confus; il faut le restituer d'après le bas-relief d'Aquilée; cf. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, II, n° 116, pl. III.

formule courante dans les inscriptions de ce genre. Le nom de Mithra n'y est pas mentionné, le sujet représenté sur le bas-relief suffisant à préciser le sens des mots *Sol invictus*, nom qui s'applique à plusieurs divinités<sup>1</sup>. La formule de la dédicace ne semble pas contenir de verbe, mais seulement la liste des dédicants, au nombre de deux. Le nom de la deuxième ligne, dont il ne reste que la terminaison *VS*, est suivi d'un signe d'interponction en forme de croix, dont les exemples sont assez rares<sup>2</sup>. A la troisième ligne, la terminaison *ESARCVS* permet de restituer aisément un nom grec, tel que *Μνήσαρχος*, *Τελέσαρχος* ou *Ἀγήσαρχος*. La forme latinisée orthographiée avec un *C* au lieu de *CH* équivalent à un *χ* grec n'est pas rare dans les inscriptions latines où paraissent des noms grecs<sup>3</sup>.

L'intérêt de l'inscription est dans la mention du grade qu'ont les dédicants dans la hiérarchie mithriaque. Il n'est pas douteux que l'épithète de *milites* désigne ici un des sept degrés d'initiation; le *miles*, ou soldat de la milice du dieu, est cité en troisième ligne dans la liste où saint Jérôme<sup>4</sup> énumère les noms que prend successivement le myste. Ce titre, un des plus importants par les rapprochements qu'il suggère avec d'autres rituels religieux<sup>5</sup>, est connu également par un passage de Tertullien<sup>6</sup>, qui fait allusion à la cérémonie où le soldat de Mithra recevait comme une sorte de sacrement son nouveau grade. Si les autres grades mithriaques cités par les auteurs se trouvent assez fréquemment sur les inscriptions<sup>7</sup>,

1) Cf. ce qu'en dit Cumont, *op. l.*, II, p. 89.

2) Cf. *CIL*, III, 2, n° 4725, où ce signe est répété plusieurs fois.

3) Cf. par exemple, *CIL*, III<sup>4</sup>, n° 4401 Antioco; *Ibid.*, n° 2336 Creste; n° 2698 Cysis; III Sup. 1, n° 10841 Antiochianus.

4) Ep. CVII. ad Lælam (Migne, *Patr. lat.*, XXII, p. 869).

5) Cumont, *op. l.*, I, p. 317 n. 1. — Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 66 et n. sur les στρατιῶται θεοῦ.

6) *De corona*. XV.

7) Voir dans l'Index des titres sacrés des fidèles, Cumont, II, p. 535, les noms *Corax*, *Gryphus*, *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*, et les inscriptions auxquelles il renvoie.



les documents épigraphiques où figure celui de *miles* sont rares. Il faut reconnaître un soldat de Mithra dans la στρατιώτης εὐσεβής d'une inscription d'Amasie du Pont<sup>1</sup> dont M. Cumont a montré l'intérêt. L'inscription de Patras se place à la tête d'une série, où ne figurent jusqu'ici que deux inscriptions latines de Wiesbaden<sup>2</sup>. Toutes deux sont des dédicaces faites au *Deus Invictus* par un myste du grade de *Miles*; sur l'une d'elles il se qualifie de *Miles Pius*.

Ce qui donne à ce bas-relief une importance de premier ordre, c'est le lieu même de sa découverte. On sait, en effet, comment l'absence en Grèce de tout vestige du culte mithriaque permet de « dire d'une façon générale que Mithra resta toujours exclu du monde hellénique<sup>3</sup> ». On ne pouvait citer, comme découvert à coup sûr en Grèce propre, qu'une dédicace à *Hélios Mithra* sur un petit autel trouvé au Pirée<sup>4</sup>. Le relief de Patras apporte donc un élément nouveau dans la question, en prouvant qu'à l'époque impériale le culte oriental avait pénétré au cœur même de la Grèce, dans la province d'Achaïe. Il n'est d'ailleurs pas inutile de remarquer que le lieu de découverte de ce deuxième document mithriaque en Grèce est, comme pour le premier, une ville maritime, point de transit. Au Pirée, où affluaient de longue date les étrangers, des cultes orientaux s'étaient accrédités de bonne heure; là plus qu'ailleurs on était disposé à les accueillir. Le dieu thraco-phrygien Sabazius, qui fait déjà son apparition en Attique au v<sup>e</sup> siècle et que raillent les poètes comiques<sup>5</sup>, s'était implanté au Pirée, et une inscription nous y révèle l'existence d'un collège de Sabaziastes<sup>6</sup>. Or, nous avons la preuve que Sabazius fut parfois identifié avec Mithra<sup>7</sup>. Patras,

1) *Studia Pontica*, III, Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie, n° 188.

2) *CIL*, XIII, n° 7570 d et 7571.

3) Cumont, *op. l.*, I, p. 240.

4) *Ibid.*, p. 241, et II, p. 469.

5) Arist. Av. 875. Vesp. 9 ss. Lysistr. 388.

6) 'Εφ. ἀρχ., 1883, p. 246 ss.

7) En Lydie; cf. S. Reinach, *Chron. d'Orient*, I (1891), p. 157.

qui n'avait pas cessé, depuis que la Grèce était devenue province romaine, d'être un port de débarquement pour les navires venant d'Italie<sup>1</sup>, reprit une vie nouvelle lorsqu'Auguste y eut établi des vétérans après Actium et en eut fait une colonie romaine, qui jouit d'une liberté exceptionnelle parmi les autres villes d'Achaïe, s'accrut de la population d'autres villes détruites et étendit sa puissance sur les territoires voisins<sup>2</sup>. L'introduction du culte de Mithra dans cette ville maritime ne paraîtra pas extraordinaire, surtout si l'on songe que Patras fit preuve à l'égard des dieux étrangers d'une tolérance que ne montraient pas les autres cités grecques. C'est ainsi que le culte de Cybèle n'y fut point séparé de celui d'Attis. Tandis que presque partout ailleurs le compagnon de la Mère des Dieux, dont le culte oriental répugnait aux Grecs, était exclu du Metroon, il avait part aux honneurs dans le temple de Cybèle que Pausanias<sup>3</sup> vit à Patras. Or, nous savons par Plutarque<sup>4</sup> que Pompée établit à Dymé, ville voisine de Patras, des pirates ciliciens; comme Dymé est avec Patras la seule ville de Grèce qui ait adopté le culte d'Attis, on supposait avec vraisemblance qu'il y avait été importé par les pirates<sup>5</sup>. Mais Plutarque nous fournit un renseignement plus précis encore, puisqu'il cite, parmi les cultes étrangers pratiqués par les pirates, « celui de Mithra qui subsiste encore maintenant et qu'ils furent les premiers à nous faire connaître<sup>6</sup> ». Il est naturel de reconnaître dans ces Orientaux implantés dans le Péloponnèse les propagateurs du nouveau culte. Le texte de Plutarque date donc du milieu du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère l'introduction du Mithriacisme en Achaïe; le relief de Patras ajoute une précision de plus dans la question de sa diffusion : en effet, la présence, parmi les

1) Cf. par exemple, Cicéron, *Ad Att.*, V, 9; VII, 2.

2) Strab. VIII, 7, 5, p. 387. — Paus., VII, 17, 6 — 18, 7 — 22, 1; X, 38, 9.

3) VII, 20, 3.

4) Pompée, 28.

5) P. Foucart, *Les Associations religieuses chez les Grecs*, p. 90.

6) Pompée, 24.



dédicants, d'un nom à terminaison grecque prouve que, loin de rester spécial aux étrangers et aux Romains immigrés, le nouveau culte recruta des adeptes jusque dans la population indigène.

Charles AVEZOU.

Charles PICARD.

---

# BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM<sup>1</sup>

1908-1910

(Suite.)

---

JOURNAL DES SAVANTS.

Nouvelle série, VI<sup>e</sup> année. 1908.

N<sup>o</sup> 12. Décembre. B. AUERBACH, *La formation de l'empire égyptien*. Étude sur l'origine du régime actuel, d'après le livre du principal fonctionnaire anglo-égyptien, lord Cromer, *Modern Egypt*. Le critique fait justement observer que ce livre est marqué « des préjugés d'Anglais et de chrétien » qui faussent le jugement de l'auteur ; celui-ci ne peut pardonner à l'Égyptien cultivé de subir le charme français ; son hostilité de piétiste étroit se donne libre carrière contre les libres penseurs indigènes qui, dit-il, « ont dépouillé la meilleure part de l'islam ».

Nouvelle série, VII<sup>e</sup> année. 1909.

N<sup>o</sup> 4. Avril. VAN BERCHEM, *Les fouilles allemandes au Turkistân*. L'auteur signale le rôle des peuples turks, servant d'intermédiaires entre l'islam d'un côté et l'ancienne civilisation persane. Il en cite comme exemple l'image d'un jeune homme jouant de la lyre ; on la connaît sur les médailles du khalife abbaside El Moqtadir au début du x<sup>e</sup> siècle, et on retrouve ce motif — étranger à la conception fondamentale de l'islam qui interdit les représentations d'êtres humains — sur une page enluminée d'un manuscrit manichéen en langue ouigoure, provenant des fouilles d'Idikut-Shahri.

N<sup>o</sup> 6. Juin. H. SALADIN. *La Kala'ah des Beni Hammad*. Exposé des fouilles du général de Beylié d'après son livre.

1) V. *Revue de l'histoire des Religions*, t. LXIV, n<sup>o</sup> 1, Juillet-Août, p. 59.



N° 7. Juillet. VAN BERCHEM. *Au pays de Moab et d'Edom*, d'après les ouvrages J. A. Musil, *Arabia patræa* et Kusejr Amra, et du P. Jaussen, *Coutume des Arabes au pays de Moab*. L'auteur de l'article était mieux qualifié que personne pour faire ressortir la haute valeur de ces ouvrages; toutefois, il fait des restrictions sur la façon dont on a reproduit les peintures du château de Qosaïr 'Amra et sur le commentaire qui accompagne cette reproduction; ce ne sont ni des photographies originales, ni des croquis de l'édifice.

N° 8. Août. VAN BERCHEM, *Au pays de Moab et d'Edom* (suite). Le déchiffrement de l'inscription coufique où M. Karabacek croit relever le nom du khalife abbaside Aḥmed el Mosta'in billah (862-866) paraît peu sûr à M. van Berchem, bon juge sur la matière et les conclusions qu'il en tire, invraisemblables. Il en est de même de celle où l'on voit quatre mots grecs et quatre mots arabes et où M. Karabacek (à part la lecture KAICAP, قيصر) s'est absolument trompé. MM. Noeldeke et Littmann ont reconnu dans ces noms : KAICAP, قيصر; ΠΟΔΟΠΙΚ(Ο)C, رديق (Roderic roi d'Espagne); ΚΟCΔΡΟΙC كسرى (Chosroès) et ONAT (ACIOC) نجاشى, le négouch d'Abyssinie. Ceci nous reporte au temps des Omayyades comme déjà Musil en avait émis l'hypothèse.

N° 9. Septembre. VAN BERCHEM. *Au pays de Moab et d'Edom* (suite). A propos de châteaux du pays de Moab qu'on a tenté d'attribuer successivement aux Sassanides, puis aux Ghassanides, aux Lakhmides et enfin aux Omayyades, par analogie avec celui de Qosaïr 'Amra, M. van Berchem les croit antérieurs à l'islam. La fin de l'article est consacrée à l'appréciation des indications ethnographiques contenues dans les ouvrages en question.

N° 10. Octobre 1909. Livres nouveaux. LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, C. R. par AMAR, simple table des matières.

N° 11. Décembre 1909. Livres nouveaux. A. NOELDEKE, *Das Heiligtum al Husains zu Kerbelah*. Description complète, et la première exacte, du célèbre monument où les chi'ites vont en pèlerinage. L'auteur, qui a du reste accompli sa tâche avec beaucoup de soin, aurait pu multiplier les comparaisons avec les édifices musulmans déjà connus et citer plus d'ouvrages originaux. C. R. par VAN BERCHEM.

Nouvelle série, T. VIII, 1910.

N° 10. Octobre. DUSSAUD, *Les ruines de Hegra en Arabie*. Exposé des découvertes faites par les PP. Jaussen et Savignac. L'auteur remarque que la légende de Salih et la destruction (prétendue) des Thamoudites est probablement un trait de folk-lore, conséquence d'une infraction à

une défense rituelle, mise à mort d'un animal consacré à la divinité. La légende localisée subsiste encore. Les Thamoudites ont été les successeurs des Nabatéens à qui on doit attribuer les monuments de Medain-Saleh. Les documents fournis sur la vie indigène à Madaba sont à rapprocher d'anciennes superstitions qui ont de nombreuses survivances.

## KELETI SZEMLE.

T. X., 1909.

Fasc. I-II. MENZEL, *Mehmed's Tewfiq's Islam balda bir sene*. Traduction résumée de la description écrite par un contemporain (né à Constantinople en Cha'bân 1269 = septembre 1843) des usages des habitants. Elle est extraite d'un ouvrage en cinq volumes sur la vie populaire en Turquie. Il mentionne particulièrement la visite par la population, hommes, femmes et enfants, au Kiatkhané, qui a lieu le vendredi et que les fanatiques, surtout de province, considèrent comme un scandale. On s'arrête d'abord à la mosquée d'Ayoub, puis, en longeant la Corne d'Or, on passe par Behanyé et Silihdar Agha jusqu'à Kiatkhané où l'on mange et où l'on se divertit. L'auteur énumère ensuite les fêtes du ramazan, cite les poésies de 'Ala eddin Thabit, décrit l'illumination des mosquées et en particulier la fête des lanternes. Ces tableaux sont vivants et il serait à désirer que d'autres extraits fussent donnés de l'ouvrage entier. Bibliographie : EVLIYA TCHÉLIBI, *Syahet-Nami*, trad. par Kararzon Imre. Éloge de cette traduction par J. GERMANUS.

Fasc. III. PRÖHLE, *Karatschajische Studien*. Parmi les contes cités, l'un d'eux (n° 9, p. 298-304) est la version abrégée, mais très fidèle du conte des Mille et une Nuits, *Ali Baba et les quarante voleurs*. Elle a été empruntée à un livre, lu sans doute dans une école russe et provient évidemment de la version de Galland. Ces textes comprennent aussi des descriptions des coutumes de mariage en usage chez les Karatchaï qui sont musulmans sunnites, l'énumération d'un certain nombre de superstitions relatives au soleil, à la lune, au tonneau, à l'arc en ciel, au lièvre, à la corneille, au coucou, au génie Almasti qui est noir, avec de longs cheveux et rend les gens fous, aux morts et au mauvais œil.



T. XI, 1910.

Fasc. I-III. Bibliographie : *Orientalisches Archiv*. C. R. par OszTERN. L'auteur de l'article fait connaître que cette revue, spécialement consacrée à l'art oriental — musulman compris — comble une lacune et il énumère le contenu des principaux articles : Gurlitt estime que les mosquées turques ne sont pas des imitations de Sainte-Sophie. Strzygowski fait connaître ses découvertes à Meida dans un article sur la peinture dans l'Islam. M. Schultz démontre comment la peinture musulmane a pour origine des motifs d'art byzantin modifiés par la Perse et mélangés de quelques traits de l'art chinois : la défense de reproduire des images est moins observée qu'on ne le croit. Appendice : *Ahmed et Yousof*, texte uzbek publié par A. VAMBÉRY avec traduction allemande. C'est une œuvre poétique populaire dans le khanat de Khiva et où le sunnisme est exalté aux dépens du chi'isme. Les héros Ahmed et Yousof font une expédition contre Gūzelchah, souverain d'Ispahân ; ils sont pris, jetés en une prison où leur captivité est adoucie par Karagöz, la fille du geôlier qui s'éprend du premier. La fiancée du second, Gulasl, se lamente sur la destinée de Yousof et lui envoie par des grues, ses plaintes rimées. Son fiancé doit se mesurer dans un combat poétique avec Köktché, le poète de cour qui est vaincu : le chah donne au vainqueur la liberté et de riches présents. Après avoir triomphé d'une embuscade tendue par Köktché, il revient à Ourgendj, organise avec les Turkomans une expédition contre le chah de Perse qui, après sa défaite, abandonne son trône et ses trésors. Les sunnites ont triomphé des chi'ites. Quelques extraits de ce poème avaient déjà été publiés par M. Vambéry dans ses *C'agataïsche Sprachstudien* (Leipzig, 1857, in-8), p. 95-114.

#### MUSÉON.

Nouv. série. T. IX. 1908.

Fasc. I. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). V. *Le jeûne chez les Soufis*. Il est à remarquer que les exemples de jeûne ordinaire cités se rencontrent dans les légendes chrétiennes d'Égypte aussi bien que chez les soufis (cf. par exemple S. Hilarion, Synaxaire, 24 de babeh ; S. Abraham le Solitaire, 30 de babeh ; S. Luc de Style, 17 de Kihak ; Anbâ Elic de Djebel Labkhah, id. etc.). L'auteur indique ensuite les prescriptions relatives aux repas des soufis. Puis il passe

aux vêtements; on sait qu'une des étymologies du nom de *soufi* faisait venir ce mot de l'arabe *souf*, laine; à l'exemple de Jésus-Christ, ils ne doivent porter que des vêtements déchirés. Le sommeil est aussi l'objet de prescriptions minutieuses, si elles étaient prises et surtout observées à la lettre. Il est à remarquer, et il eût fallu insister sur ce point que, comme chez les ascètes chrétiens, la privation totale du sommeil augmente le mérite du soufi.

Fasc. III. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). *Les rapports des novices et des soufis avec le cheïkh ou supérieur*. Tous les cheïkhs ne sont pas égaux : la perfection n'est atteinte que lorsque le futur cheïkh a passé, à l'exemple du Khadir, par cinq stades successifs (*maqâm*). Le rôle du cheïkh, en qualité de directeur de conscience, a, pour le novice (*mourid*), une importance capitale dans ce monde et dans l'autre; aussi, pour remplir sa mission de directeur, le cheïkh doit réunir vingt conditions essentielles : posséder la science, avoir une foi pure; jouir de ses facultés et de sa raison; être généreux; avoir un courage à toute épreuve vis-à-vis de l'opinion; être d'une chasteté absolue; être dégagé des attachements de ce monde; être bon pour son disciple; être patient; pardonner les injures et les fautes; avoir un bon naturel; être désintéressé; être généreux, être résigné à la volonté divine pour les choses matérielles; s'abandonner à cette volonté pour les choses spirituelles; se contenter de ce que l'Être unique lui accorde; garder un aspect grave; être calme; être ferme d'esprit; enfin conserver toujours un caractère de respectabilité.

Nouvelle série. T. X. 1909.

Fasc. I. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). Pour profiter de l'enseignement du cheïkh, le novice doit, lui aussi, posséder un certain nombre de qualités indispensables : être au stade de la contrition; avoir le désir fervent d'embrasser la vie claustrale; bannir de son âme toute idée des personnes du siècle; avoir une foi absolue dans la religion musulmane, dans la tradition et l'opinion des doctrines; garder une entière continence; être patient; lutter contre ses passions; montrer une grande fermeté; être généreux; avoir des sentiments nobles; être sincère; posséder la science; être humble envers l'objet de l'amour divin; avoir de la décision; être indifférent au blâme et à la louange; être intelligent; avoir une éducation accomplie; posséder une nature franche et un bon caractère; abandonner le soin de diriger sa vie ésotérique et exotérique au cheïkh qu'il a choisi; renoncer entière-



ment à son libre arbitre et remettre sa destinée aux volontés de l'Être unique.

Fasc. II. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). Le cheïkh doit faire trois sortes de cours : 1° ceux qui sont ouverts à tout le monde, mais que ne doivent pas fréquenter les disciples ; 2° ceux qui sont destinés aux personnes qui vivent continuellement avec lui ; 3° ceux qui sont plutôt des leçons spéciales pour chacun des disciples. La vie en commun est un des traits caractéristiques du soufisme et contraire, au fond, au hadith *Lâ rahbânya fi'lislâm*. La vie en commun implique naturellement le renoncement et la générosité ; mais une règle morale, comportant 22 prescriptions est obligatoire pour être jugé digne de vivre dans la compagnie d'un cheïkh.

Fasc. III. BLOCHET, *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite). Ce chapitre est consacré à la description des réunions, ou plutôt des séances extatiques des soufis au cours desquelles, à la suite d'excitations, il se produit des phénomènes d'auto-suggestion hallucinatives : enfin, il est question, en dernier lieu, des soufis qui voyagent et ne sont pas sans rapport avec les moines mendiants et avec les clercs girovagues de la chrétienté.

Nouvelle série. T. XI.

Fasc. I. Bibliographie : *Université S. Joseph, Mélanges de la Faculté orientale*. T. III, fasc. I-II. Éloge de l'étude du P. de Lammens sur le règne du Khalife omayyade Mo'awyah I, traitée avec la compétence de celui à qui les sources sont familières ; de l'*Épître à Constantin* publiée par les PP. Khalil et Ronzevalle et surtout de l'édition de la *Hamasah* d'El Bohtori par le P. Cheikho et de celle du *Kitâb en Na'am* par le P. Bouyges. BEN CHENEB, *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghrib*. La parémiologie arabe lui sera redevable d'un de ses plus riches répertoires et par son labeur persévérant et fructueux, le savant professeur aura bien mérité de la science et des amis de la science. Quelques observations et corrections à propos de la traduction française. Ces comptes rendus sont de M. FORGET. HARTMANN, *Der islamische Orient*, II. Ce livre fournit des documents d'une grande valeur pour l'étude de la question ; mais on peut se demander si, quoi qu'en dise l'auteur de cet article, les véritables Arabes ont les qualités nécessaires pour fonder un état moderne. C. R. par V. CHAUVIN.

## ORIENTALISTISCHE LITERATUR-ZEITUNG.

XIII<sup>e</sup> année, 1910.

N<sup>o</sup> 1. Janvier. Bibliographie : *Encyklopädie des Islams*. C. R. par HOROWITZ. Cette encyclopédie est destinée non seulement aux Européens, mais aussi aux Musulmans instruits qu'on voudrait y voir collaborer. Ce souhait a été réalisé, au moins en ce qui concerne l'Afrique française dans les fascicules suivants.

N<sup>o</sup> 2. Février. GOLDZIEHER, *Tumtum al Hindî*. A propos de ce personnage, notre savant collaborateur donne la description d'un manuscrit turk du Musée national hongrois, contenant une dizaine d'écrits de magie dont l'un serait traduit d'un traité de *Tumtum*.

N<sup>o</sup> 3. Mai. Bibliographie : LANDBERG, *Jeder tut was ihm passt*. C. R. par RECKENDORF. Corrections peu importantes et vifs souhaits que l'auteur vive assez pour réaliser son vaste programme. — *Catalogue of the arabic and persian manuscripts of in the Or. Pub. Library at Bankipore*. C. R. par J. HOROWITZ. On ne voit pas, par cet article, que l'islam y soit représenté. — KAHLE, *Neuarabische Volksdichtung aus Aegypten*. C. R. par J. HOROWITZ, L'auteur a pu déterminer que le rétablissement des ombres chinoises d'Égypte est dû au Maghribin Qachqach en 1862 et que celui-ci remontait, comme le prouve un de ses manuscrits, à une tradition vieille de deux siècles : celle de Daoud el Manaoui. Il détermine aussi les relations qui existèrent entre l'Égypte et Constantinople à propos de ce genre de spectacle. — MAX VON BERCHEM, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum*. C. R. par MITTWOCH. Cette publication était indispensable, nombre d'inscriptions ayant disparu par suite des travaux exécutés en Orient. Nul mieux que M. Van Berchem n'était qualifié pour en être chargé. L'article fait ressortir l'importance des inscriptions publiées.

N<sup>o</sup> 5. Mai. F. SARRE, *Erzeugnisse islamischer Kunst*. C. R. par HERSFELD. Description détaillée d'objets d'art, pour la plupart seldjouqides, c'est-à-dire datant de cette période et provenant des endroits où domina cette dynastie : iconographie, faïences, tapis, formant un véritable manuel d'art musulman. — Th. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 2<sup>e</sup> éd. 1<sup>re</sup> partie. C. R. par GRIMM. Un petit nombre de points a été modifié : influence chrétienne sur Mohammed, manière de procéder de Mosailima, attribution de quelques fragments de sourates, utilisation d'inscriptions du sud de l'Arabie. Cet ouvrage sera indispensable aux



arabisants pendant plus d'un demi-siècle. — V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, XI. *Mahomet*. C. R. par TRAUGOTTMANN. Éloges mérités donnés à cette publication : quelques additions et corrections. — IBN SA'AD, *Biographien*, T. VI ; C. R. par RECKENDORF. Quelques rectifications. — GALTIER, *Foutouh al Bahnasah*. Le compte rendu par RECKENDORF ne met pas suffisamment en lumière l'importance de ce travail.

N° 6. Juin. MYHRMANN, *Kitâb mu'id an ni'am* de Abd el Wahhâb Es Sobki. C. R. par RECKENDORF. L'ouvrage a pour but de montrer la reconnaissance que les Musulmans doivent à Dieu pour ses bienfaits. Dans son introduction, l'éditeur nous fait connaître la vie et les œuvres de l'auteur qui fut le plus célèbre de la famille érudite des Sobki. Un certain nombre de corrections sont indiquées.

N° 7. Juillet. VIOLLET, *Description du palais d'El Motasim*. C. R. par STRZYGOWSKI ; il signale l'importance des découvertes de l'auteur et de son livre pour l'histoire de l'art arabe.

N° 8. Août. HARTMANN, *Der islamische Orient III, Unpolitische Briefe aus Turkei*. C. R. par WINCKLER. Ces lettres sont non politiques en ce sens qu'elles laissent de côté la diplomatie et ses actes pour ne traiter que des choses réelles et populaires. M. Hartmann était bien préparé à cette tâche par son séjour dans l'empire ottoman. Le trait caractéristique est son aversion pour l'islam en tant que religion et base de l'organisation d'un état. La séparation de l'église et de l'état seule peut assurer le salut de la Turquie, mais les difficultés sont immenses, sinon insurmontables. L'ouvrage est à recommander à ceux qui s'intéressent à la Turquie.

N° 9. Septembre. M. HORTEN, *Der Gang nach Eisenhammer*. L'auteur qui appartient à l'école mythologique astrale explique par l'opposition du soleil et de la lune le conte d'Ahmed l'orphelin. Ce serait perdre son temps que de réfuter cette théorie qui rappelle les thèses les plus aventurées de M. de Gubernatis. Bibliographie : HELL, *Die Kultur der Araber*. C. R. par RECKENDORF. Le titre est inexact, car il ne parle pas de l'Arabie anté-islamique, mais le livre sera utile à un grand nombre de lecteurs.

N° 10. Octobre. L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl*. C. R. par HORTEN. Il signale des influences bouddhistes — mais elles ne sauraient être immédiates — sur quelques parties du roman et comme idée fondamentale, le parallèle entre l'image céleste et l'image terrestre, en même temps qu'une solution sur l'accord de la foi et de la science. On

doit des remerciements à l'auteur de l'ouvrage pour ces éclaircissements. — A. NÖLDEKE, *Das Heiligtum al Husain zu Kerbela*. C. R. par HERZFELD. L'auteur, après avoir sommairement raconté la mort de 'Ali, de Hasan et de Husain, passe à la description du sanctuaire pour lequel il aurait dû consulter le *Salnameh-i-Baghdad* et le volume d'E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*. L'auteur du compte rendu présente quelques observations sur l'époque où le sanctuaire fut construit et sur les considérations relatives à l'histoire artistique. Ce sanctuaire, comme le mausolée d'Abbàs à Kerbela et celui de 'Ali à Nadjaf, appartient à l'art néo-persan. Le volume de M. Nöldeke a, du reste, une haute valeur.

N° 11. Novembre. BROCKELMANN, *Katalog der oriental. Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg*. C. R. par HARTMANN. Il signale le soin donné à cette publication par M. Brockelmann à qui l'on doit en être reconnaissant.

N° 12. Décembre. Bibliographie. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd*. C. R. par HORTEN. Éloge du livre aux conclusions desquelles il se rallie : Ibn Rochd n'était pas un rationaliste comme l'a cru Renan, ni même un simple croyant comme le pense Asin. — GROTHE, *Meine Studienreise durch Vordern-Asien*; id. *Geographische Characterbildern aus der asiatischen Türkei*; id. *Wanderungen in Persien*. C. R. par HOMMEL. Ces trois ouvrages, surtout le dernier, ont une valeur particulière et doivent être entre les mains de tout orientaliste. *Exposition d'œuvres d'art musulman à Munich dans l'été de 1910*. Description très détaillée et très importante des objets exposés : ivoires, bronzes, étoffes, tapis, céramiques, manuscrits.

#### QUESTIONS DIPLOMATIQUES ET COLONIALES.

XII<sup>e</sup> année 1908. 2<sup>e</sup> semestre.

16 octobre. H. MARCHAND, *La Turquie actuelle et l'islam*. L'auteur prévoit, en présence des actes de l'Autriche (annexion de la Bosnie) et de la Bulgarie (?) une réaction du sentiment religieux musulman froissé en Turquie. La réaction a eu lieu, mais non contre les spoliateurs, ce qui prouve l'irréductibilité de l'islam en présence d'un masque, vite arraché, de libéralisme.

1<sup>er</sup> décembre. JARRAY, *Une visite à Uskub à un Jeune Turc*. Article plein d'illusions que les événements ont eu vite fait de démentir.



XIII<sup>e</sup> année. 1909. 2<sup>e</sup> semestre.

1<sup>er</sup> juillet. SAUVÉ, *La situation en Perse*. Récit sommaire des événements qui se déroulèrent en Perse jusqu'au moment où Mozaffer Chah dut rétablir la constitution sous l'influence des gouvernements de Russie et d'Angleterre.

1<sup>er</sup> août. DOROBANTZ, *Les méprises de l'Europe dans la question turque*. L'auteur signale plaisamment les erreurs de ceux qui ont vu dans la révolution turque l'œuvre du « prolétariat oriental » qui se montra, au contraire, dévoué à Abd ul Hamid lors de la tentative de réaction d'avril 1909; de ceux qui voyaient dans la Turquie un futur état fédéraliste, comme l'Autriche-Hongrie; de ceux enfin qui s'imaginaient que la Jeune Turquie ne rechercherait pas, à l'exemple du sultan détrôné, son appui en Allemagne et en Autriche, fermant les yeux sur l'annexion de la Bosnie. La réalité a dissipé tous ces mirages; l'auteur montre avec des exemples à l'appui, que la révolution a été un mouvement anti-plébéien combattu lors de la tentative d'avril par la populace de Constantinople, la plupart des officiers et des soldats achetés à prix d'or, enfin le bas clergé si l'on peut donner ce nom à la tourbe des *hodjas* et des *softas*. C'est le contraire de ce qui se passa en France en 1789.

1<sup>er</sup> septembre. D<sup>r</sup> ROUIRE, *La Jeune Turquie et l'avenir du panislamisme*. L'auteur débute par des erreurs. « On sait, dit-il, que les souverains de Turquie sont reconnus dans le monde musulman comme sultans et khalifes ». Il est surprenant qu'un écrivain qui traite de choses musulmanes ignore que les chiites de la Perse et de l'Inde, les *kharédjites*, représentés par les *Abadhites* d'Algérie, de Tunisie, du Dj. Nefousa et de Zanzibar, les *sonnites* sujets du sultan du Maroc qui prétend descendre du Prophète, etc. ne reconnaissent nullement le sultan de Turquie comme leur chef spirituel. Plus loin, p. 258 : « le Turk converti à l'islam au XI<sup>e</sup> siècle sous le khalifat abbaside ». S'il s'agit de la garde turke de Bagdad ou des *Seldjoukides*, la conversion est antérieure : s'il s'agit des *Ottomans*, leur conversion est postérieure et les khalifes abbasides n'ont rien à y voir — « cette fonction occupée jusqu'alors et depuis Mahomet par les *Omniades* (*sic*), les *Abbassides* et les *Fatimites* du Caire ». L'auteur semble faire succéder directement les *Omayyades* au Prophète (et les quatre premiers khalifes orthodoxes!) et les *Fatimites* aux *Abbassides* : ces deux dernières dynasties furent contemporaines pendant un certain temps : la seconde survécut même à l'autre. En outre, l'auteur ignore que d'autres familles détenaient l'autorité spirituelle conférée par la dignité de khalife; faut-il

rappeler dans le Maghrib les Idrisides et les Almohades? — P. 260, il ne faudrait pas prendre des tentatives pour des réalités : on sait le destin de l'Ertogrul qui devait montrer le pavillon ottoman au Japon et à l'Extrême Orient. Les chiffres donnés plus loin (p. 261) sont exagérés; ainsi la France n'a pas *vingt* millions de sujets musulmans. L'article est surtout politique et conclut avec raison à la fin du panislamisme grâce à la révolution qui a chassé 'Abd ul Hamid pour le remplacer par un souverain constitutionnel; mais, en même temps, il signale les difficultés que rencontreront les Jeunes Turcs dans l'exécution de leur plan.

14 octobre. MAISONAVE, *Le Rogui*. Récit de la vie de cet aventurier qui faillit être empereur du Maroc et finit dans les supplices. Les imprudences commises par 'Abd el 'Aziz le servirent d'abord : le Rogui en profita pour s'établir solidement dans l'Est du Maroc où la France prit parti à peu près nettement pour le sultan, tandis que l'Espagne, avec plus d'habileté, évitait de se prononcer pour l'un ou pour l'autre. Fort justement, l'auteur fait remarquer que la première de ces puissances n'avait rien à gagner à la disparition qui laissait les mains libres à la xénophobie primitive de Mouley Hafid.

1<sup>er</sup> décembre. C. E. B., *Notes sur le panislamisme*. Historique du panislamisme, tel qu'il fut conçu par 'Abd ul Hamid, surtout après la guerre de Grèce, et sur ses auxiliaires Cheïkh Dhaffer, de Tripoli de Barbarie, chef des Chadeliyas; Djamâl el Afghâni employé pour gagner les chi'ites; Cheïkh Fadhl, un prétendu descendant de Hosâin, qui s'occupait des questions du Yemen et du Hadhramaout. C'est ce trio qui poussa 'Abd ul-Hamid dans les bras de l'Allemagne, politique reprise par ceux qui le remplacèrent. Le panislamisme eut aussi pour agents ceux qui formaient l'entourage du sultan et surtout les membres des grandes confréries religieuses : les Refa'ya avec Abou 'l Houda qui se donnait comme descendant de 'Ali et un des qotb (pôles) de l'islam; les Qadiryah avec leurs naqib de Baghdâd, Seyd 'Abd er Rahman; les Maoulanya plus connus sous le nom de derviches tourneurs et enfin les Senousya; en outre, çà et là, d'autres confréries moins importantes qui fournissaient, sous les déguisements les plus divers, les agents chargés d'agir près des Musulmans d'Algérie, de Tunisie, d'Égypte, des Indes, du Turkestan et de la Chine.

16 décembre. C. E. B., *Notes sur le panislamisme* (suite). Un autre agent plus efficace, peut-être, fut la presse, d'autant que la censure ne laissait paraître que les feuilles au moins officieuses : le mot d'ordre



était transmis à la presse arabe et surtout la presse égyptienne ; les personnages les plus connus dans cette dernière étaient le pseudo-libéral Mustapha-Kamal qui recevait de 'Abd ul-Hamid des instructions et le titre de pacha ; le directeur du Mouyyad, 'Ali Youssef, connu pour sa haine contre tous les étrangers indistinctement et à qui la tolérance de l'Angleterre laisse les coudées franches. D'autre côté, le panislamisme rencontra des obstacles. Son représentant n'était pas un descendant du Prophète ni même un Qoraïchite et ce Turk eut à lutter contre les chérifs plus ou moins authentiques qui se rattachent à 'Ali et à Fatimah. Les réformateurs religieux eux-mêmes comme les Ouahhabites en Arabie, les dissidents comme les Abadhites et les Zeïdites dans le Nord et l'Est de l'Afrique et au Yémen ; enfin les chi'ites persans furent autant de barrières contre la réalisation d'un idéal panislamique. En dehors de ces obstacles religieux, il y avait encore à craindre que le mouvement ne fut détourné au profit du khédive d'Égypte. Mais l'achat par 'Abd ul Hamid des chefs du prétendu nationalisme égyptien et la domination de l'Angleterre sur la vallée du Nil ont écarté cette compétition ; celle du chérif marocain est encore moins à craindre, non plus que celle des Ismaélis de l'Inde ou des Senousya. On pouvait croire que le triomphe de la Jeune Turquie mettrait fin aux projets d' 'Abd ul Hamid. L'auteur de cet article, parfaitement informé, estime que pour la solution de cette question qui met en jeu l'avenir de l'empire turk, les récents événements semblent indiquer que rien n'est changé dans la politique extérieure.

XIV<sup>e</sup> année, 1910. 2<sup>e</sup> semestre.

16 juillet. MARCEL SAUVÉ, *La situation en Perse*. Article intéressant mais ne contenant rien qui touche à l'islam.

16 novembre. H. MARCHAND, *Les prétentions turques en Afrique*. La Jeune-Turquie subit des influences rétrogrades dues à l'état d'esprit des Musulmans qui n'étaient pas mûrs, surtout en Asie, pour un régime d'égalité complète avec des communautés non musulmanes. En conséquence, le parti qui domine pour l'instant à Constantinople, reprend, malgré les sympathies témoignées par la France et l'Angleterre à la révolution, le plan du gouvernement précédent. Lors de l'annexion de la Bosnie, il n'a pas protesté pour ne pas mécontenter l'Allemagne dont l'Autriche est l'alliée, mais il essaie de regagner son crédit par des chicanes de mauvaise foi, sur un autre terrain, en Afrique, où il sait qu'il peut compter, de la part de la France, sur une mansuétude difficile à expliquer, plus difficile encore à justifier. L'article de M. MARCHAND

met parfaitement en lumière cette nouvelle phase du panislamisme.

1<sup>er</sup> décembre 1910. H. MARCHAND, *Le problème persan et l'intrigue turco-allemande*. Ce chapitre est la continuation des articles dont il vient d'être parlé. L'auteur montre la Turquie, à l'instigation de l'Allemagne, désireuse de reconquérir la place qu'elle occupait sous 'Abd ul Hamid, essayant, par tous les moyens, de prendre sa part dans un démembrement possible de la Perse.

RECUEIL DES NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE  
DE CONSTANTINE.

IV<sup>e</sup> série, T. XII, 1909.

A. ROBERT, *Étude ethnographique sur la population indigène d'Aïn Mlila*. Le titre est un peu ambitieux : il s'agit simplement d'une dispute en vers entre une femme arabe et une femme chaouia sur les avantages de leur condition respective, et d'une énumération très sommaire des tribus et des douars composant la commune mixte d'Aïn Mlila. — MAGUELONNE, *Monographie géographique et historique de la tribu du Hodna oriental*. Renseignement intéressant sur l'origine des groupes de cette tribu, reconnaissant pour la plupart un marabout pour fondateur, et légende de Sidi Atman, venu de Miliana, ancêtre d'une fraction de la tribu des Zoui.

REVUE AFRICAINE.

LII année. 1908.

1<sup>er</sup> trimestre. J. GOLDZIHHER, *La Misâsa*. Étude approfondie sur l'origine de ces paroles attribuées par le Qorân en châtiment du Samaritain (Samiri) qui fondit le veau d'or. L'auteur y voit un souvenir du fanatisme qui, chez certains sectaires samaritains, considérait comme impur le contact d'un étranger. Toutefois, il ne paraît pas qu'il y ait lieu de citer l'exemple des Falachas (cf. l'article de Halévy, dans la *Revue des Études juives*). Cette tradition dure encore. Au Sénégal, des noirs Musulmans m'ont expliqué l'exclusion où vivent les forgerons par ce fait qu'ils descendent de Samiri qui fondit le veau d'or. Comme le fait remarquer malicieusement M. Goldziher (p. 24, note 1), les Samaritains n'ont pas gardé rancune à Mohammed qu'ils reconnaissent comme leur bienfaiteur. — A. COUR, *L'occupation marocaine de Tlemcen*.



Le Maroc qui avait trouvé dans certaines confréries religieuses un appui contre les Turks dans la province d'Oran, essaya de profiter des événements de 1830. Il fut appelé à Tlemcen par les habitants et l'occupa moins la citadelle, le Méchouar, seul asile des Kouloughlis turks contre la vengeance des tribus arabes et berbères et des citadins. Tlemcen finit par être évacuée par les troupes marocaines et fut placée sous l'autorité de Ma'hi eddin, père de 'Abd el-Qâder. Celui-ci finit par prêcher la guerre sainte contre les chrétiens et elle fut conduite par son fils. Mais les Kouloughlis tenaient toujours la Méchouar. Malgré le général Desmichels dont le commandement fut plus funeste à l'Algérie de l'Ouest que n'importe quelle révolte, ils résistèrent jusqu'au moment où, près de succomber, ils se décidèrent à faire appel aux Français, qui avaient comme eux pour ennemis 'Abd el-Qâder et ses bandes. La ville fut occupée et « l'occupation marocaine » de Tlemcen, ouverte ou déguisée prit fin. Ce récit, composé non seulement avec des documents imprimés et inédits, mais aussi à l'aide des témoignages recueillis près des descendants de ceux qui prirent part à ces événements ou en furent témoins, est un bon chapitre de l'histoire contemporaine de l'Algérie.

— A. JOLY, *La légende de Sidi Ali ben Malek*. Ce personnage issu de Sidi Bouzid, fondateur du qour de ce nom dans le Djebel Amour (cf. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, in-18 jés., p. 30-32) fut disciple de Sidi Bou Djemlin (cf. Trumelet, *ibid.*, p. 29, et suiv.), qui se montra plus courtois envers lui qu'envers un autre marabout, Sidi Mohammed Ou 'Ali. Il vécut dans le Titteri et on lui attribue divers miracles. Il était passionné pour la chasse et son dernier fils, Saddiq, lui ayant donné la satisfaction de pouvoir chasser peu avant sa mort, il déclara que ses descendants auraient ceux de ses frères pour clients. Le fils de Seddiq, Sidi Mohammed El Bokhâri, fonda le qsar du même nom, centre important sur la route de Médéa à Djelfa. On attribua aussi à son fils des miracles ; punition du bey de Titteri qui avait voulu exercer contre lui des violences à Aïn Tléta ; déplacement de la source de Aïn Djedida. Quelques-uns de ses descendants se firent remarquer par leur droiture et leur talent poétique. L'un d'eux, des Oulâd Mokhtâi, Ben Farhat ben 'Aouda joua un rôle dans l'histoire de l'Algérie au milieu du xix<sup>e</sup> siècle. — MOHAMMED BEN CHENER, *Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la zâwiya de Tameslouhet*. Étude de deux manuscrits importants pour l'histoire religieuse du Maroc. La première donne des détails sur des saints appartenant à la famille des Amghar, qui, malgré son nom berbère a la prétention de descendre de 'Ali. Natu-

rellement les déclarations de gens autorisés ne manquent pas à l'appui de cette généalogie fantaisiste. Le second est une biographie de Sidi Abou Yazâ par Aḥmed ben Abou 'l Qâsim et Tâdili. L'auteur, qui mourut au commencement de rabi' I 1013 (juillet-août 1604) raconte la vie du célèbre El Maqqari, Abou Yazâ, qui naquit en 438 (1046-1047), mena une vie de derviche errant et mourut de la peste le 1 de chawâl 561 (ou 571 ou 572) : cf. Ibn Abi Zer', *Roudh el Qirtâs*, éd. Tornberg, t. I. Upsala, 1834, in-4, p. 178) : le plus célèbre de ses disciples fut Abou Midian (Bou Médine), enterré près de Tlemcen.

2<sup>e</sup> trimestre. S. REINACH, *Bas-reliefs énigmatiques*. Description de deux bas-reliefs relevés sur deux coffrets de pierre, trouvés l'un à Essois dans la Côte-d'Or, l'autre en Italie, à Volterra. De Hammer y avait vu des objets ayant servi aux Templiers dans la célébration de leurs mystères. C'est une erreur absolue, aussi bien que celle qui les attribuait aux Nosâiris. L'un d'eux porte une inscription en lettres arabes, mais sans aucun sens : — *كانتاته — ن سلطان كفا ترخ نالكاث روم* — Le coffret de Volterra en porte une analogue :

سنا انارشر تاته ما  
لسنع كان هندس...ب

Ces inscriptions furent déchiffrées et traduites (!) par de Hammer et un arabisant, ami de Mignard qui s'occupa de cette question. Inutile de dire que lecture, traduction et commentaire sont de la haute fantaisie. L'hypothèse de Longpérier (p. 159) pourrait être exacte : ce serait la copie mutilée d'un texte arabe par un Européen qui ne connaissait pas cette langue. Sont-elles d'ailleurs de la même époque que les bas-reliefs? — A. JOLY, *Saints de l'Islam de Sidi Bouzid et Sidi Yaqoub*. Le premier est enterré sur le Tagensa, non loin de Bokhari. Dans sa jeunesse, sa sainteté se manifesta par des miracles, à propos de l'emplacement d'un mihrab, du pillage de son douar par les Ahlâf et les 'Attâf; il serait mort à plus de 300 ans et revient encore de temps en temps sur la terre. Un de ses petits-fils, Sidi Yaqoub guérit le célèbre Si Embarek de Koléa d'une hallucination qui lui faisait voir une tête de porc quand il voulait prier. Leurs descendants existent encore dans la région. Sidi Aḥmed Nekrouh, abandonné dès sa naissance à cause de sa laideur, fut nourri par des bêtes sauvages. Son tombeau se trouve à Nosmot, entre Mascara et l'O. 'Abd. Ses descendants font partie de la confédération



des Harrar. — Sidi 'Abd Allah bou Djilidèh venu de la Saguiet el Hamra avec ses six frères, entre Tripoli et Gabès, fut chassé par eux à cause de ses vols. Il vécut parmi les animaux sauvages, autruches et antilopes, et vivant comme eux : il finit par être couvert de plumes et sous ses bras, il lui poussa des membranes, d'où son surnom. Il fut ensuite recueilli par des chasseurs arabes qui le marièrent à une négresse appelée Mabrouka ; de lui descend la tribu des Djélidât, entre la Jeffara et le Dj. el Abiodh. Sa tombe se trouve au milieu de la zaouyah abandonnée à l'est du qasr des B. Barkat : on jure par elle, mais les parjures sont punis par un feu qui en sort. — Le P. A. GIACOBETTI, *Kitab en Nasab* (suite et fin). Renseignements intéressants donnés sur sa généalogie par l'auteur, Abou 'Abdallah Mohammed, de qui les ancêtres émigrèrent d'Espagne, chassés par les progrès des chrétiens et qui prétendait au titre de chérif.

3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestres. DESPARMET, *Note sur les mascarades chez les indigènes à Blida*. Description de plusieurs mascarades de tolba dans lesquelles le fanatisme musulman se donne carrière : l'une contre la religion chrétienne, parodiant les cérémonies du culte ; l'autre contre la justice française. — CANCEL, *Etude sur le dialecte de Tabelbala*. L'avant-propos contient des détails intéressants sur une zaouyah au S. S. O. de Beni Abbès, fondée par Sidi Bou Zekri ; plus tard, des gens des Cheraia s'y installèrent et parmi eux vinrent se fixer des marabouts.

LIII<sup>e</sup> année, 1909.

1<sup>er</sup>-2<sup>e</sup> trimestres. SIMON, *Notes sur le mausolée de Sidi Ocba*. Le résumé de l'histoire de 'Oqbah n'ajoute rien à ce que nous savons déjà. Quant à l'opinion d'un indigène de Biskra, suivant laquelle le mausolée aurait été construit aussitôt après la mort du conquérant, elle n'a aucune valeur et l'auteur de l'article a eu parfaitement raison de la rejeter. La description de la mosquée et de l'oasis forme la partie originale de ce mémoire. — J. JOLY, *Chansons du répertoire algérois*. La première est une poésie empruntée au *Diwân* d'Ibn Sahl el Ichbilî. Il eût fallu dire que cette pièce se trouve dans l'édition du *Diwân* du poète (Le Qaire 1302 hég., in-8, p. 34-35, ou Beyrout, 1885, in-8, p. 32-33) et pour la biographie du poète renvoyer à l'introduction du commentaire de sa *Mouachchah* intitulé *Kitab el Meslek es Sahl* par El Ofrâni El Mar-râkochi (Fas, 1324 hég., in-4). La dernière pièce est curieuse comme satire de mœurs et surtout comme attaque contre les marabouts. — GOGNALONS, *Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla*. I. Fêtes du mariage. Ce chapitre est bien incomplet quand on le compare à celui que

M. Biarnay a consacré à ce sujet dans son ouvrage : *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla* (Paris, 1908, in-8, p. 378-490). 2. *Promenade au lit de Lalla Mansour* (voir Biarnay, p. 446-450); toutefois la légende de la sainte y est donnée. La description de la fête de 'Achoura (Bou Chaïb) est inédite et sera comparée avec celles qui ont été décrites par Cowen et Johnston (*Moorish Lotos Leaves*, Londres, 1883, in-8, p. 117 et suiv.); Mouliéras (*Le Maroc inconnu*, Paris, 1899, in-8, p. 518-519); Doutté, *Merrakech*, T. I (Paris, 1905, in-4, p. 371-372). Westermarck (*Midsummer's Customs in Morocco*, Folk-lore, 1905, T. XVI, fasc. I); Saïd Boulifa (*Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, in-8, p. 146-167). L'auteur a joint à son travail des photographies qui en augmentent la valeur.

3<sup>e</sup> trimestre. YVER, *La question marocaine en 1846*. Excellent chapitre de l'histoire moderne de l'Algérie, formant le complément de celui que M. Cour a consacré à l'occupation marocaine de Tlemcen.

4<sup>e</sup> trimestre. NEHLIL, *Notice sur la Zaouya de Zegzel*. Description minutieuse de la Zaouyah fondée chez les Beni Snassen au Maroc par Mouley Ahmed, se disant chérif issu d'Idris es Saghîr par son fils Sidi 'Abd Allah et mort en 1155 de l'hégire (1742 de J.-C.). L'ordre qu'il fonda se rattache à celui des Derqaoua, puisque son fondateur était disciple de Mouley Mohammed ben Sa'ïd el Habri le Derqaoui, mais il n'a conservé que peu de rapports avec cette confrérie, car le *ouard*, le *dzikr* etc. sont différents. Sa chaîne mystique ne contient d'ailleurs que des Khalouatya et des Tidjânya. D'autres zaouyas de la même région, décrites par l'auteur, celles de Talmest, de 'Ain el Harara, de Takerboust, de Malou, ont les mêmes doctrines et les mêmes pratiques. C'est une utile contribution à l'histoire religieuse du Maroc. — X<sup>\*\*\*</sup>, *Poésies du sud*. 3 poèmes de Sidi 'Abdallah b. Kariou de Laghouat : dans la première, on trouve une invocation à divers saints musulmans d'Algérie : El Hadj Aïssa de Laghouat (né en 1668, mort en 1737 : cf. sur lui *Les Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousouf*, Paris, 1890, p. 70-71); Sidi Ahmed et Tidjâni (cf. l'extrait du *Djaouâhir el Ma'âni*, trad. par Arnaud, dans la *Revue africaine*, T. V, 1860); Mohammed ben Aouda (cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, in-12, p. 384-441). — Sidi Ahmed ben Yousouf (cf. mes *Dictons satiriques*, p. 3-26 et la bibliographie citée) et Sidi Mohammed El Barkâni de Média. A eux est joint Sidi Abd el Qâder el Djilâni, si populaire dans l'Afrique du Nord. — LACROIX, *Les groupements indigènes de la commune mixte du*



*Djendel*. Renseignements intéressants sur l'histoire de cette région depuis la conquête jusqu'en 1863.

2. LIV<sup>e</sup> année. 1910.

BIARNAY, *Étude sur les Bet't'ioua du Vieil Arzeu*. La fraction rifaine des Bet't'ioua (ou Bot'ioua) établie au XVIII<sup>e</sup> siècle au Vieil Arzeu (S. Leu) est l'objet d'un mémoire des plus importants. Une légende religieuse fait venir les émigrants à la suite de Sidi 'Amar b. Ahmed, enterré dans une qoubbah à l'entrée du village actuel. Ses tolba, puis une foule d'Aït Izegzaoum l'auraient suivi. La légende est muette sur la cause de cette émigration. — BEN CHENEB, *Poème en l'honneur du Prophète*. Il s'agit de la pièce de 16 vers, toute moderne, que les tolba récitent à Alger, dans les enterrements, au moment de la levée du corps. Elle est attribuée, sans aucune vraisemblance à Omm Hâni que la légende représente comme une fille d'Abou Taleb et une sœur de 'Ali. Cette pièce est visiblement imitée de la *Bordah* d'El Bousiri.

3<sup>e</sup> trimestre. LACROIX, *Notes sur les cachets et les sceaux chez les Musulmans*. Quelques renseignements sommaires sur l'histoire de la sphragistique; on y lit cependant ce renseignement singulier que le sceau du Prophète « fut retrouvé par un Français dans un paquet de livres qu'il avait achetés à un moine copte. Le Français le rapporta à Constantinople et l'offrit au sultan Abd ul Medjid (1823-1841) ». Cette histoire, racontée d'après Hikmat Cherif, dans le « *Khouatem el Khoulafa* » est à ajouter à celles des fausses reliques et ne prouve pas en faveur de l'esprit critique de l'écrivain musulman.

4<sup>e</sup> trimestre. BIARNAY, *Étude sur les Bet't'ioua du Vieil Arzeu* (suite). Textes : n<sup>o</sup> VII. *Les premiers habitants de la ville d'Arzeu*. Une légende purement musulmane y place à l'origine les Adites détruits par un châiment semblable à celui qui est mentionné dans le Qorân; ensuite viennent les Roums qui sont chassés par le légendaire Sultan Noir. Mais contrairement aux traditions qui en font un prince du Maghrib (cf. mon ouvrage sur *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, app. IV, p. 204-211), celui-ci vient de l'Est sur des bateaux; cf. une légende analogue sur une ville détruite chez les Gharabas, près du Sig (P. de Castellane, *Souvenir de la vie militaire en Afrique*, Paris, 1854, in-18 jés, p. 276). X. *Les vertus de Sidi 'Amar ou Ahmed*. Comme les Berbères du Vieil Arzeu, il était originaire du Beni Sa'id dans le Rif. Il vint en aide à des marins en danger et la tradition rattache le nom de *Bet't'ioua* aux bouteilles en cuir (*bet't'a*) qui lui avaient été offertes en récompense. XI. *Les causes de la mort du qâdhi*

*d'Arzeu, Sidi Ahmed ben T'ahar*. Il s'était rallié aux Français, fut pris par trahison par 'Abd el Qâder et exécuté. Appendice : II, *Textes en dialecte Themsaman du Rif: Sidi Cha'ib ou Nfâf et sa levrette*. Légende d'un saint qui passait pour fou et dont la levrette va délivrer le fils d'une pauvre veuve, prisonnier des chrétiens en Espagne ; elle l'attire à sa suite et tous deux traversent la mer à pied sec. On montre encore chez les Themsaman le tombeau du saint et celui de la levrette. Tous deux sont l'objet d'un pèlerinage. Dans ses notes, M. Biarnay cite plusieurs légendes du même genre entre autres celles de Sidi Ma'zouz d'Almería, ou de Malaga (outre Trumelet, cf. Desgodins de Souhesmes, *Tunis*, Paris, 1875, in-18 jés., p. 164-165). III. *Texte en dialecte des Guélaya: Histoire de Sebou et de Molouia*. Conte de deux enfants qui s'aimaient et sur les tombes desquels poussèrent deux treilles : plus tard, quand on eut encore séparé leurs tombeaux, deux fleuves jaillirent : l'un, l'Oued Sebou coulant vers l'Ouest ; l'autre, la Molouya, à l'Est, ravageant le pays sur leur passage pour venger leur amour contrarié.

## REVUE BIBLIQUE

Nouvelle série, T. V. 1908.

Fasc. 3. Juillet. A MUSIL, *Arabia petræa II, Edom*, C. R. par H. VINCENT. Récit de l'exploration qui a produit un excellent volume. — Bulletin : ROBERTS, *Das Familien-Sklaven- und Erbrecht im Qorân*. L'auteur s'est acquitté de sa tâche avec tout le soin désirable et il est curieux de comparer la législation du Qorân, non seulement avec celle de la Bible, mais encore avec le code de Hammurabi.

Nouvelle série, T. VI. 1909.

Fasc. 3. Juillet. Bulletin : NAU, *Histoire et sagesse d'Aḥikâr*. L'auteur du C. R., tout en louant le livre, comme il le mérite, fait des réserves sur les prétendus emprunts des Grecs aux maximes attribuées à Aḥikâr.

Fasc. 4 octobre. Le P. ABEL, *Une croisière à la mer Morte*. Légende sur l'origine de cette mer : Amalgame d'un trait du prophète mis à l'épreuve (cf. mes *Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, p. 83-88 et les parallèles), de la tradition musulmane du déluge (cf. Eth Tha'alibi, *Qisds el Anbyâ*, Le Qaire, 1298 hég., in-4, p. 148) et de la légende de la femme de Loth. Recensions : BRUNNOW et A. VON DOMASZEWSKI, *Die provincia Arabia*, t. III. C. R. par H. VINCENT.



« Ce volume couronne l'œuvre splendide entreprise par les deux maîtres ». Éloge mérité.

Nouvelle série, T. VII. 1910.

Fasc. I. Janvier. Le P. ABEL, *Une croisière sur la mer Morte* (suite).

Fasc. 3. Avril. Le P. ABEL, *Une croisière sur la mer Morte*. Légende musulmane sur la femme de Loth, Oua'li, qui trompait son mari et signalait aux gens de Sodome les hôtes qui descendaient chez lui. — Le P. A. JAUSSEN. *Le Gôz musarrib*. Exposé d'une coutume en usage chez les Bédouins Fouqara. Lorsqu'une femme devient veuve, elle peut, ou se retirer chez son père, en attendant un second mariage, ou épouser le frère de son mari défunt, s'il en laisse un, ou enfin conserver l'administration de ses biens, rester dans la tente du mari défunt et contracter une sorte d'union libre, avouée, avec un prétendant qui joue jusqu'à un certain point, le rôle de mari légitime et qu'on nomme dans le dialecte du pays gôz (altération de زوج) *musarrib*. Elle peut le quitter, mais lui seul peut lui rendre sa liberté entière. Il y a complète séparation de biens; les enfants nés de cette union appartiennent au *gôz musarrib* qui du reste peut être marié ailleurs. Le P. Jaussen rapproche ingénieusement cette sorte d'union avec une coutume des Arabes antéislamiques citée par le *Kitâb el Aghâni*, XVI, 106, et, avec moins de certitude, avec le mariage de Samson et de la femme philistine de Timmah (*Juges*, XIV-XV). — Bibliographie : HARTMANN, *Der islamische Orient*. On trouvera dans cet ouvrage d'excellentes données, des indications lucides, mais il faut y reconnaître de la partialité contre tout ce qui n'est pas allemand : on doit regretter la tendance de l'auteur à généraliser quand il s'agit de combattre un idéal qui n'est pas le sien. Le tableau de l'histoire du Yémen et de ses institutions est particulièrement apprécié; comme M. Hartmann, l'auteur de l'article n'admet pas que la polyandrie y ait été en usage : on a été trompé par une anecdote citée par Strabon. On peut s'associer à la conclusion de l'article : en quelques pages serrées, il a dépeint la société sud-arabique au commencement du VII<sup>e</sup> siècle. Il trace le tableau des intrigues politiques, des différentes influences religieuses qui partageaient les cœurs et troublaient les esprits. Il montre comment Moḥammed sut comprendre les aspirations du peuple et eut assez d'habileté pour faire converger vers son but tous ces puissants facteurs. — HARTMANN, *Der Islam*. L'auteur connaît parfaitement l'islam et il est à remarquer que dans sa conclusion, il fait peu de fond sur cette religion pour rénover les peuples musulmans. C. R. par le P. A. JAUSSEN. —

CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam*. Le C. R. du P. DHORME n'est qu'un long panégyrique de cet ouvrage où il y a de nombreuses erreurs matérielles à relever.

Juillet 1910. R. P. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*. Légende d'Abou Neseir, ancêtre éponyme de la tribu du même nom, et d'Abou Meïa ancêtre des Dawara. On voit encore à l'Occident de la mer Morte, au S. de l'O. Alya, un rocher figurant une chamelle agenouillée : c'est un bloc qui s'anima pour remplacer la monture des deux cheïkhs qui faisaient le pèlerinage, lorsque leur propre chamelle tomba épuisée. Aujourd'hui, ce bloc est devenu un but de pèlerinage et les tribus des environs y portent des offrandes de toute nature, surtout pour obtenir pour leur troupeaux la protection des walis. Un autre saint des Dawara, clan des B. Neseir, cheïkh Ghannâm est l'objet d'un culte semblable : on a élevé une construction à l'endroit où il mourut quand il tomba de sa chamelle en revenant de pèlerinage. Auprès de sa tombe sont deux caveaux où on laisse les cadavres se consumer avant de recueillir les os. Le P. Jausсен cite encore un certain nombre de pratiques superstitieuses dont le tombeau du cheïkh est l'objet et fait remarquer l'analogie de son nom Ghannâm (غنّام) avec celui des troupeaux (غنم). Un autre ancêtre des Dawara, Zé'eitar est également vénéré ; sous la protection de son monument sont placées les provisions de paille des Ta'amreh. — Bibliographie : Les PP. JAUSSEN ET SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*. C. R. par I. GUIDI qui donne à cet ouvrage les éloges qu'il mérite.

Octobre 1910. Le P. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain*. Le beau-père de Moïse, appelé chez les Musulmans Cho'aib, a laissé des souvenirs dans le Ghôr méridional, où une pierre levée, dans la vallée de l'O. Cha'ib, plus loin l'O. Nimrin lui est consacrée.

#### REVUE CRITIQUE.

XLII<sup>e</sup> année. 1908. 2<sup>e</sup> semestre.

N<sup>o</sup> 45. 15 novembre. IBN EL QALANISI, *History of Damascus*. L'auteur du compte rendu, M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES fait ressortir la valeur de cet ouvrage et le soin avec lequel M. Amedroz l'a publié.

N<sup>o</sup> 49. 10 décembre. GIBB, *A History of ottoman poetry*. Le volume a une importance exceptionnelle parce qu'il est consacré aux poètes qui de 1859 à 1879 réagirent contre les habitudes surannées de l'époque



précédente et tentèrent, sous l'influence des modèles français, une rénovation de la littérature et de l'esprit dans le sens libéral. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 51. 24 décembre. YAQOUT, *Irshad el Arib*, éd. Margoliouth. Éloges mérités donnés à cette publication. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

XLIII<sup>e</sup> année. 1909. 1<sup>er</sup> semestre.

N° 7. 18 février. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*. T. III, fasc. I. Éloge de cette publication par CHABOT.

N° 8. 21 février. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. C. R. écourté par CHABOT de cet ouvrage qui méritait mieux. — YOUSOUF FEHNI, *Histoire de la Turquie*. L'auteur de l'article regrette l'absence de considérations sur la vie du peuple ottoman, sur l'évolution des mœurs, sur les crises économiques; il aurait pu ajouter sur les mouvements religieux. C. R. par Biovès.

N° 23, 10 juin. M. HARTMANN, *Der islamische Orient*. La méthode est défectueuse, mais l'ouvrage suppose une masse énorme de lectures: la partie importante est constituée par l'histoire du Yémen; quant à la partie politique, c'est un hors-d'œuvre. C. R. par CL. HUART. — BAKI, *Diwan*, éd. Dvorak. Cette édition est faite avec le plus grand soin, mais le poète n'y gagnera pas, car il y perd la première place qu'il occupait indûment dans la littérature ottomane. C. R. par J. DENY.

XLIV<sup>e</sup> année. 1909. 2<sup>e</sup> semestre.

N° 41. 14 octobre. *The Marzuban Namah*. L'auteur de l'article, CL. HUART a fait de ce livre dans le *Journal Asiatique* un compte rendu auquel celui-ci n'ajoute rien.

N° 42. 21 octobre. YAQOUT, *The Irshad al Arib* II. IBN MISKAWAYH (une faute d'impression porte Miskawayk), *Tajarib el Umam*; EL KHAZREJIGY, *The Pearl strings*. Critique fort juste de l'édition du second de ces volumes qui n'est qu'un fac-simile, parfois illisible. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

XLV<sup>e</sup> année. 1910. 2<sup>e</sup> semestre.

N° 32. 11 août. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*. T. III. Simple énumération par CHABOT des articles que contient ce volume.

N° 38. 22 septembre. CHAUVIN. *Bibliographie arabe*, VII-XI. Éloges de cette publication; quelques imperfections sont signalées par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 49. 8 décembre. BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols*. Simple résumé et trop sommaire de l'article publié par le même auteur

du compte-rendu, CL. HUART, dans le *Journal Asiatique* de juillet 1910.

N° 52. 29 décembre. MAULAVI ABD UL MUQTADIR, *Catalogue of arabic and persian manuscripts in the oriental public library of Banhi-pore*. T. II. Consacré aux poètes persans et surtout à Djouni. C. R. par CL. HUART. — JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*. T. III. Éloge de ce volume qui comprend la 2<sup>e</sup> moitié du xvi<sup>e</sup> et les 40 premières années du xvii<sup>e</sup> siècle.

#### REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES.

T. I. 1908.

N° 3. Mars. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe*. Étude intéressante sur la déformation qu'a subie dans la langue, à la suite d'une transformation dans l'état social, l'appellation usitée pour désigner les laveurs de morts et les pleureuses funèbres. C'est l'application du principe formulé par M. Meillet : la linguistique, vue sous un certain angle, est un fait social.

N°s 4-5. Avril-mai. A. BEL, *La population musulmane de Tlemcen*. L'auteur qui habite depuis longtemps Tlemcen nous fait un tableau très détaillé de l'ethnographie et de la sociologie des Musulmans de Tlemcen : hadar, gorour'li et nègres : la religion est strictement observée, du moins en apparence, mais très mêlée de superstitions et de croyances, souvent étrangères à l'islam ; les rites des fêtes locales, Achoura, mouled 'aïd es sarir, 'aïd el Kebir, nefza (fêtes en l'honneur des morts récents, spéciales aux citadins), fêtes et cérémonies privées ; rites de la grossesse, de la naissance, de la circoncision, du mariage, de l'enterrement, croyances aux djinns, montrent suffisamment que l'islam, ici comme ailleurs, a conservé les traces d'anciennes superstitions locales, pour ne pas dire d'anciens cultes. Cet article ne pouvait être écrit que par un auteur connaissant à fond la société musulmane de Tlemcen. Communications : G. FERRAND, *Le destin des quatre éléments dans la magie malgache*. Cette théorie a été empruntée à l'islam. — GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Métiers et noms de métiers arabes*, additions à l'article du fasc. 3.

N° 8. Août. R. GOTTHEIL, *The cadi, the history of this institution*. On ne saurait faire tenir en neuf pages une histoire aussi complexe que celle des fonctions de qâdhi ; aussi l'auteur n'a-t-il fait qu'effleurer la question. Analyse : A. MUSIL, *Arabia petraea*, C. R. par R. DUSSAUD



qui avait toute la compétence voulue pour apprécier cet important volume.

N<sup>os</sup> 9-10. Septembre-octobre. BEL, *La population musulmane de Tlemcen* (suite). L'auteur passe ici en revue la vie matérielle : alimentation, vêtements, parures, habitation, mobilier, jeux, danses, hygiène; la vie intellectuelle : langue, écoles, arts plastiques et industriels, musique, littérature populaire (on aurait désiré quelques contes); famille et société. Il serait à désirer que toutes les villes d'Algérie qui ont gardé un cachet musulman, fussent l'objet de semblables iconographies.

Analyses. WEISSBACH, *Beitraege zur Kunde des Irakarabischen*, 1<sup>er</sup> fasc. Intéressant recueil de contes populaires qui complète celui de Meissner : quelques inexactitudes de transcription. C. R. par CL. HUART.

N<sup>o</sup> 11-12. Nov.-décembre 1908. DESPARMET. *La Mauresque et les maladies de l'enfance*. Énumération des maladies relatives aux maladies de toute sorte qui peuvent frapper l'enfant depuis la conception jusqu'à l'âge de cinq ou six ans et description des remèdes et des charmes employés pour les combattre à Blida. C'est une excellente contribution à l'étude de la société indigène.

T. II. 1909.

N<sup>o</sup> 16-18. Avril-juin. P. GUEBHARD, *Les Peulh* (sic) *du Fouta Dialon*. Il n'y a aucune confiance à accorder aux légendes dont l'auteur donne le texte et qui font descendre les Pouls, soit d'une armée marocaine, soit d'une population du Fouta-Toro, convertie par un prétendu Yâ-Sin qui n'a jamais existé et qui aurait été envoyé par le khalife 'Omar. — Notices bibliographiques : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*. C. R. favorable par R. BASSET.

N<sup>o</sup> 19-20. Juillet-août. Analyses : G. SALZBERGER, *Der Salomo-Sage in der Semitischen Literatur*. Livre conçu sur un plan rationnel et renfermant une foule de renseignements bien classés. Il est regrettable de voir exclure par le titre les littératures turque et persane qui contiennent des légendes musulmanes. C. R. par R. BASSET.

N<sup>o</sup> 23-24 : Analyses : A. W. BUDGE, *The Egyptian Sudan*, compte-rendu très détaillé par A. J.-REINACH d'un ouvrage qui témoigne d'une extraordinaire force de travail de l'orientaliste anglais.

## REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET D'ETHNOLOGIE.

(Continuation de la précédente sous un nouveau titre).

T. I. 1910.

N° 1-4. Bibliographie : DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. C'est avec raison que l'auteur du compte-rendu dit que « ce livre constitue l'un des monuments les plus précieux consacrés à l'ethnographie maghrébine; composé dans un esprit scientifique remarquable et écrit dans une langue claire et précise, il sera lu avec fruit et agrément par les ethnographes et les sociologues ». Il expose comment Doutté représente l'évolution de la religion musulmane dans un milieu qui l'a modifié; mais l'évolution n'a pu être complète en raison du caractère rigide de la doctrine islamique et de l'extension de l'obligation religieuse à tous les actes de la vie privée et publique. Il ajoute quelques faits observés par lui-même au Soudan aux rites de carnavales décrits par Doutté. C. R. par DELAFOSSE. — PAPPALAVA, *Das Notariat in Aegypten*, trad. Simon. C. R. par E. BURLE. En Egypte, où existent la juridiction indigène et celle des tribunaux mixtes internationaux, on ne connaît pas de notaires dans le sens du mot, c'est-à-dire des officiers ministériels indépendants des cours de justice : l'on ne peut attribuer ce titre aux greffiers qui cumulent ses fonctions avec celles de notaire dans les tribunaux mixtes et les tribunaux indigènes.

N° 4-10. DUPUIS-YACOUBA, *Note sur les populations de Tombouctou* (castes et associations). Il existe trois classes de populations : les *Alfa*, les *Aroua* et les *Gabibi*. Toutes trois exercent des travaux manuels, mais ceux-ci sont spéciaux à chaque classe. Ainsi les *Alfa* (que l'auteur fait venir à tort de l'arabe *elfaqih*) ou clercs, sont tailleurs ou brodeurs; les *Aroua*, descendants des soldats du sultan marocain qui au xvi<sup>e</sup> siècle fit la conquête de Tombouktou sont coordonniers : ils portent comme marque distinctive un sabre (quoique leur nom soit altéré de l'arabe رماة, tireurs) et ont conservé certaines coutumes particulières : la fiancée est conduite chez son mari, mise en croupe sur un cheval monté par un jeune homme; le droit d'ainesse existe pour les successions et la direction des affaires de la famille. Les *Gabibi* (nègres) descendent des Songhaïs, anciens habitants du pays. La domination des Touaregs et des Pouls en abaissant les deux premières castes a relevé celle-ci. On trouve aussi des Chorfa se prétendant issus du Prophète. Au point de



vue administratif, la ville est divisée en quatre quartiers administrés chacun par un chef. En outre, il existe une hiérarchie indépendante des castes et de l'organisation administrative. On se groupe dès l'enfance en associations avec un grand chef : *asékou* (arabe شيخ), un chef : *amir* (ar: أمير); un juge : *alkali* (ar. القاضي), un lieutenant : *koyobongo* et un porte-parole, *basouda*. Cette association, dans laquelle aucun étranger ne peut être admis et qui comprend une quarantaine de personnes, se continue à travers la vie et rend les plus grands services au point de vue de l'assistance mutuelle. Elle aurait été fondée, d'après une tradition peu sûre, par le qâdhi de Tombouktou : El 'Aqib ben Maḥmoud ben 'Omar qui ensuite aurait construit la grande mosquée. Mais l'histoire du Soudân de 'Abd er Rahman es Sâdi nous dit simplement qu'après avoir restauré la mosquée de Mohammed Naddi, par les soins de ce qâdhi, on commença à apporter les briques destinées à la reconstruction de la grande mosquée et que les travaux furent inaugurés le 15 de redjeb 977 (24 décembre 1669). De retour d'une expédition, le sultan Askia envoya quatre mille poutres. Il n'est nullement question de l'association *tjériterey* (*Tarikh es Soudân*, éd. Houdas, Paris, 1898, in-8°, p. 109, trad. Paris, 1900, p. 177-178. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. III, fasc. II. C. R. élogieux par R. BASSET.

## REVUE LE L'ORIENT CHRÉTIEN.

T. XIII, 1908.

Fasc. I. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. II. Table du volume par F. NAU.

Fasc. IV. LEROY, *Histoire d'Haykar le Sage*, texte arabe et trad. franç. Cette publication est le complément du volume important que M. Nau a consacré à ce célèbre roman (*Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, 1909). Dans la liste des publications du texte arabe, il faut ajouter une édition de Beyrouth, 1890. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. III, 1. Analyse du volume par F. NAU.

T. XIV, 1909.

L. LEROY, *Vie, préceptes et testament de Lokman*. Publication avec traductions de textes arabes tirés de la Bibliothèque Nationale de Paris (n° 309). C'est un grand service que M. Leroy a rendu aux études sur

le pseudo-fabuliste, études dont le champ s'est élargi depuis la comparaison avec le roman de Haikar. Il n'aurait pas été inutile de joindre à la traduction de la légende et du Testament de Loqmân quelques rapprochements.

## REVUE SÉMITIQUE.

## T. XVIII. 1908.

Fasc. I. Bibliographie : HUART, *Livre de la création et de l'histoire de Motahhar el Maqdisi*. T. IV. Eloges sans restrictions de ce volume. Cf. cependant les justes critiques qu'a formulées Goldziher.

Fasc. IV. J. HALÉVY, *Les Samaritains dans le Cordan*. En partant de ce détail que Samiri, le fondeur du veau d'or est condamné en punition de son forfait à crier toujours : Ne me touchez pas, l'auteur pense que cette prohibition provenait de ce que les lois de pureté rituelle des Samaritains, ou d'une secte d'entre eux (ce qui était aussi le cas des Melchisedeciens) rejetaient l'humanité en dehors d'eux. Mohammed, l'ayant appris par une tradition arabe, y a vu la punition du fondeur du veau d'or. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, III, fasc. 1. L'auteur du C. R., J. HALÉVY, fait ressortir l'intérêt de cette publication.

## T. XVII, 1909.

Fasc. IV. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, t. III, fasc. 2. Eloge de cet ouvrage. OPPENHEIM et VAN BERCHEM, *Inschriften aus Syrien Mesopotamien und Kleinasien*. Annonce de ce volume important. C. R. par J. HALÉVY.

## T. XVIII. 1910.

Fasc. III. Bibliographie : J. FRIEDLAENDER, *Abdallah ben Saba*. C. R. par J. HALÉVY. Il s'agit de celui qui est regardé comme le fondateur de la première secte chiite : on voit, d'après des propos de lui qui nous sont parvenus, qu'il assimilait Ali à Jésus dans le sens des docètes. Mais tandis que M. Friedländer estime que 'Abd Allah, né juif, avait dû partager la croyance d'après laquelle les Juifs yéménites ne refusaient pas d'admettre la divinité du Messie et sa naissance miraculeuse, l'auteur du compte-rendu suppose que 'Abd Allah a dû être quelque temps chrétien et conteste les arguments que M. Friedländer croit pouvoir tirer des croyances des Falachas. Il faut bien remarquer que, d'un côté comme de l'autre, nous n'avons que des hypothèses, soit sur le christianisme de 'Abd Allah, soit sur les doctrines des Juifs yémé-



nites avec lesquels, on doit le reconnaître, les Falachas n'ont aucun rapport. — DESPARMET, *Contes populaires sur les Ogres*. T. I. C. R. par J. HALÉVY. Celui-ci pense que l'invocation des nourrices arabes de Blida est d'origine chrétienne et que la ghoule Beldzou ou Beldzius n'est autre que Warzelya (cf. mes *Apocryphes éthiopiens*, T. IV, Paris, 1894, petit in-8°, p. 18-22).

#### REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

##### T. XXIII. 1908.

Février-mars. S. ROUDENKO, *Traditions et contes bashkirs*. La plupart sont d'origine musulmane : ainsi le n° 4, *L'endroit dangereux*; n° 5, *L'endroit sacré*; n° 10, *Le lutin*. — R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 735, *Innocent ou coupable*.

Juin-Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 742, *La méchanceté punie*; n° 744, *Dire la vérité est le meilleur système*.

Novembre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 747, *Les oasis mystérieuses*. — A. ROBERT, *Sidi Betka de Bordj bou Arcridj*. Légende du saint (Sidi Abou Taka) qui vivait dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. — Bibliographie : E. DESTAING, *L'Ennayer chez les Beni Snous*; id., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*. Compte rendu élogieux par VAN GENNEP.

##### T. XXIV. 1909.

Janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 749, *Le limon*; n° 750, *La pénitence excessive*; n° 751, *La destruction du palais en punition de celle de la hutte*.

Février-mars. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 753, *Le salut du mort*; n° 754, *L'infidélité punie*; n° 755, *Le Jardin fantastique*.

Avril-juin. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 756, *Le chien de Dieu*; n° 757, *La vertu protégée par le ciel*; n° 758, *Mousa, Khidhr et le moineau*; n° 763, *L'ours complaisant*; n° 765, *Importance de l'ablution*.

Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 767, *La conversion in extremis*; n° 768, *Le secours miraculeux*; n° 769, *Vengeance du ciel*; n° 771, *Les hommes nourris par les fourmis*; n° 773, *Pourquoi le lion baisse la tête*. — R. BASSET, *Les empreintes merveilleuses*; n° 305, *Le pied du Prophète*.

Septembre. L. JACQUOT, *Mythologie et folklore de l'enfance* ; n° 162, *Menaces aux enfants arabes*.

Octobre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* ; n° 765, *Le fils du marchand, le filet et le moineau*. Fanatisme et légendes arabes ; A. ROBERT, *Bir Barouta* (2).

T. XXV, 1910.

Janvier-février, F. DE ZELTNER et R. BASSET, *Les Empreintes merveilleuses* ; nos 310 et 311, *Au Soudan*. — A. ROBERT, *Poésie arabe sur une discussion entre une femme arabe et une femme chinoise*, simple reproduction d'une traduction parue en même temps dans le *Recueil des mémoires de la Société archéologique de Constantine*. Il aurait au moins fallu l'indiquer.

Avril-mai. R. BASSET, *Le bâton qui reverdit*, 2<sup>e</sup> partie, § 6. *Au Maroc ; légendes de Sidi 'Ali es Senhadji*.

Juin. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* ; n° 774, *Les prétextes de l'avidité d'un gadhi* ; n° 780, *L'enfant résigné* ; n° 782, *Jésus et la vache* ; n° 783, *Faute et repentir*.

Juillet. Bibliographie : DESPARMET, *Contes populaires des ogres*. T. I. Éloge mérité de ce volume par P. SÉBILLOT.

Décembre. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cérémonies du mariage à Wargla*. D'après les précieux renseignements fournis par Biarnay dans son livre, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, l'auteur fait ressortir d'une façon nette les principales cérémonies du mariage et cherche à expliquer quelques-uns des rites les plus singuliers. C'est un nouveau chapitre ajouté à son livre : *Les cérémonies du mariage en Algérie* (Tlemcen, Constantine, les A. Irathen), Paris, 1902, in-16. — R. Basset, *Contes et Légendes arabes*, n° 784, *L'aigle et les Arabes*.

#### REVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI.

T. I. 1907-1908.

Fasc. I. Bibliographie : *Orientalistische Studien Theodor Noeldeke gewidmet*. C. R. par GUIDI. Sommaire de ces deux excellents volumes dignes du maître à qui ils sont dédiés. — VOLLERS, *Katalog der islamischen..... Handschriften der Universität Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par NALLINO. L'importance de cet ouvrage est justement mise en lumière.

Fasc. II. J. GOLDZIHHER, *Arabische Amen Formeln*. Exposé érudit



du double sens attaché à la formule *Amen*. *Bollettino arabo* : Sous une forme concise, ce Bulletin rédigé par J. GUIDI contient des indications complètes et des appréciations exactes des travaux parus dans les diverses branches de la littérature arabe.

Fasc. III. DE GOEJE, *Kitāb al imāma wa'ssyasa*. A propos de ce livre apocryphe mis sous le nom d'Ibn Qotaïbah, le savant orientaliste est d'avis qu'il a été publié du vivant de l'auteur, en raison de la notoriété que lui avaient value ses autres ouvrages. Le livre n'en est pas moins rempli de pièces fausses et d'erreurs chronologiques colossales.

T. II, 1908-1909.

Fasc. I. GRIFFINI, *I manoscritti sud-arabici di Milano*. Description détaillée d'une riche collection de près de 2.000 manuscrits arabes acquis à Sana'a « la cité des livres » par G. Caprotti. Les manuscrits (34) dont il est question ici sont des Qorāns et des livres de hadith. — Bibliographie : ALOÏS MUSIL, *Arabia petraea* ; le P. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Éloge mérité de ces excellents livres par I. GUIDI.

Fasc. II. GRIFFINI, *I manoscritti sud-arabici di Milano* (n° 35-55). Suite de la description des manuscrits : Livres de hadith, théologie dogmatique. — AHMED IBN ABI TAHIR TAIFUR, *Kitāb Bagdād* (VI<sup>e</sup> livre) publié et traduit par H. Keller. Cet ouvrage a une grande importance et, malgré quelques critiques de détail, on doit louer l'éditeur en même temps que le traducteur. C. R., par I. GUIDI. Bulletin. Continuation pour l'année 1908-1909 de l'excellent *Bulletin* rédigé pour la partie sémitique par I. GUIDI.

Fasc. III. Dans le Bulletin consacré au persan moderne par BORELLI, on trouve mentionnées un assez grand nombre de publications concernant l'islam.

Fasc. IV. BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman*. L'auteur cherche à démontrer que le fameux Chamharouch des Musulmans, le qādhi des djinns serait le T'amourath des Persans qui représenterait aussi un des aspects de S. Georges ; il serait également Idris, Hermès et Hénoc qui, eux-mêmes, équivaldraient à Sakya-Mouni. La suite d'erreurs graphiques qui auraient causé cette confusion est difficile à admettre. Bibliographie : AL KINDI, *The history of Governor of Egypt*, éd. Koenig. Des corrections par I. GUIDI. — HARTMANN, *Der Islamische Orient*. II. Ouvrage de grande importance surtout pour l'Arabie méridionale. C. R. par I. GUIDI. — Bulletin : Asie centrale et Extrême-

Orient. Les publications en langue turke contiennent un certain nombre d'ouvrages intéressant l'islam ; ils sont indiqués de la façon la plus complète par C. VACCA.

T. III. 1910.

Fasc. I. E. GRIFFINI, *I manoscritti sudarabici di Milano* (suite). Continuation du catalogue de cette précieuse collection de manuscrits arabes : dans la section religieuse, on peut citer les n° 61-77 sur les Zeïdites ; la section du mysticisme, le mysticisme d'El Ghazali, n° 7-8 ; des Zeïdites n° 79-86. M. Griffini accompagne la description des plus importants manuscrits de notes développées et quelquefois même d'extraits.

Fasc. II. BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman* (suite). Recherches intéressantes sur diverses légendes égyptiennes relatives aux villes mystérieuses. En ce qui concerne la ville de Cheddád ben 'Ad, assimilée à Irem aux Colonnes, il n'est pas inutile de rappeler qu'elle existe chez les Mandéens (cf. Siouffi, *Étude sur la religion des Soubbas*, Paris, 1880, in-8°, p. 156-157 : pour la version arabe, on peut ajouter le texte publié par M<sup>lle</sup> Graff, *Et Tohfah es sanyah*, Alger, 1891, in-8°, p. 50-64 et la traduction de la légende par Gaudefroy-Demombynes : *Les Cent Nuits*, Paris, 1911, in-8°, p. 285-348). Il suppose aussi que la forme du duel Ochmounain vient de ce que les scribes arabes auraient traduit servilement le mot copte  $\mu\omega\tau\alpha$  les deux Chmouns. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des traditions modifiées par les gnostiques ; les papyrus du premier et du second siècle de l'islam connaissent deux localités : Ochmoun es Safla et Ochmoun el 'Ola (Ochmoun inférieur et Ochmoun supérieur) ; l'une, l'ancienne Hermopolis, l'autre, une fondation nouvelle due à un dessèchement du Baïr Yousof (cf. *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. *Al Ashmounain*, article de C. H. Becker). M. Blochet examine ensuite le rôle attribué à Hermès dans la cosmogonie qui porte son nom et compare les idées qui s'y trouvent avec celles du Boundehech. — GRIFFINI, *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrogiana di Milano*. Description détaillée de cette collection dont plusieurs ouvrages ont trait à la littérature coranique, à la science des traditions, à la théologie dogmatique, avec doctrines zeïdites, au soufisme, à l'ascétisme, aux sciences occultes, à la jurisprudence sonnrite, à la jurisprudence zeïdite, à l'astrologie, à l'histoire des religions. — Bulletin. La partie relative à l'arabe, par I. GUIDI est toujours aussi riche qu'on peut s'y attendre en ce qui concerne particulièrement l'histoire des religions.



Fasc. 3. AMEDROZ, *An arabic Version of a Ballad of Schiller*. Il s'agit de la fameuse pièce « *Der Gang nach den Eisenhammer* » dont M. Amedroz nous donne une version inédite, celle du *Kitab el Mostadjab*, dont le héros est Ahmed ben Touloun, comme dans le récit d'Ibn Tagriberdi (*En Nodjoum ez Zahirah*, Leiden, 1852-1859, 2 vol. in-8, t. II, p. 2). Cf. sur d'autres versions orientales mon mémoire sur *Deux manuscrits d'une version arabe inédite des Sept Vizirs* (Paris, 1903, in-8, p. 13-20) que ne paraît pas avoir connu l'auteur de l'article, non plus que les travaux de Clouston (*The book of Sindibad*, Glasgow, 1884, p. 291-294) de Hertz (*Deutsche Sagen im Elsass*, Stuttgart, 1872, in-8, p. 278-293) et Cosquin (*La légende du page de sainte Élisabeth*, Paris, 1903, 2 fasc. in-8). A ce conte sont jointes des remarques sur les versions occidentales des « *Grues d'Ibycus* » et un récit qui rappelle l'ordre donné par Arthur en mourant de jeter dans la mer son épée Escalibor. — GRIFFINI, *Lista dei manoscritti arabi*. Suite du catalogue important du nouveau fonds de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. La richesse des annotations double la valeur de ce catalogue. — Bibliographie p. 635. TH. W. JUYNBOLL, *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafi'itischen Schule*. Cet ouvrage qui, dans sa partie spéciale, est restreint à l'école qui domine dans les Indes néerlandaises, n'en a pas moins une grande importance pour les études de l'islam : il complète, en ce qui concerne la religion, le traité de Sachau : *Schafi'itischen Recht*. L'introduction résume d'une façon scientifique, ce qui sert de source au droit musulman religieux et civil et qui est l'origine même de la jurisprudence. — *Der Islam*, t. I, fasc. 2. Appréciation sommaire et élogieuse des articles que contient le premier fascicule, mais c'est faire preuve d'une indulgence excessive de dire qu'en France il existe quelque chose de semblable dans la *Revue du monde musulman*. Il suffit, pour juger, de comparer les deux publications. — LÉON GAUTHIER, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres* ; id., *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Analyse de ces deux ouvrages dont l'intérêt est mis en lumière. Le critique partage l'opinion de M. Gauthier que, si Averroès ne fut pas incrédule et athée comme on l'a cru jusqu'à Renan, il n'est pas non plus orthodoxe comme l'ont pensé Asin et Mehren. — M. VAN BERCHEM, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, II<sup>e</sup> partie, *Syrie du Nord*, par Sobernheim. — DESPARMET, *Contes populaires sur les ogres, recueillis à Blida*, t. 1. Ces légendes, très curieuses, et présentées sous une forme élégante d'ailleurs fidèle, sont sans doute éparses dans toute la région

aussi bien chez les Berbères que chez les Arabes. Ces comptes rendus sont d'I. GUIDI. *Bollettino* : La IV<sup>e</sup> partie, par L. BONELLI, consacrée aux langues et aux littératures indo-iraniennes comprend une bibliographie extrêmement utile des ouvrages récemment parus et dans lesquels l'islam tient sa place.

Fasc. 4. GRIFFINI, *Lista di manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrogiana di Milano* (suite). Manuscrits de divers sujets : métrique, histoire, poésies, cosmographie, épîtres en prose rimée. La description détaillée rendra les plus grands services. Bibliographie : GORDLEVSKII, *Iz nabliodenii nad tusretskoï piecnjo*, Recueil de chants populaires turcs ; quelques rectifications et une addition curieuse recueillie par l'auteur de l'article, à propos d'une pièce qui célèbre en première ligne les pirates d'Alger. — MENZEL, *Mehmed Tevfik, Ein Jahr in Constantinopel*. Quelques observations sur le texte de cet écrit curieux. Ces comptes rendus sont de L. BONELLI. — *Bollettino*. La première partie, par le même, consacrée aux diverses langues turques, contient des mentions intéressantes d'ouvrages relatifs à l'islam.

#### WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

T. XXII. 1908.

Fasc. 1. ALOÏS MUSIL, *Zwei arabische Inschriften aus Arabia petraea*. La première, découverte à Khirbe Nitil et qui est très probablement d'époque omayyade, est remarquable par l'emploi du terme حوض (حوض محمد) qui, dans l'eschatologie musulmane, indique l'étang où les justes seront conduits, soit avant, soit après le jugement dernier, pour étancher leur soif. La seconde inscription trouvée à Ed Deir, mentionne un vizir des 'Abbasides, Abou 'l Faradj Ya'qoub, mort en 380 hég.

Fasc. 2. K. W. HOFMEIER, *Die Verleihung des Titels « Fürst der Muslimen » an Jusûf ibn Tašfin*. Le titre d'émir al moslemin fut porté par les Almoravides : il n'implique pas, comme celui d'amîr al moumenîn, l'idée de la domination spirituelle jointe à la domination temporelle. D'après Es Soyouti, ce serait en 479 hég. que Yousof aurait reçu ce titre du khalife abbaside de Baghdad, El Moqtadi, en signe d'investiture : ce serait à la suite de sa victoire de Zallâqah. Les monnaies que l'on connaît du prince Almoravide n'y contredisent pas.

Fasc. 3. R. GEYER, *Zur Strophik des Qurâns*. La comparaison de la division du Qorân dans le *Kechchâf* de Zamakchâri avec celle de l'édition classique de Flügel, montre que cette division en versets a subi



de grandes variations. Cette observation conduit M. Geyer, en prenant pour base la sourate V, à une division en huit strophes, séparée par un *rokou'* après la sixième et contenant chacune un nombre de versets variant de quatre à six. Bibliographie : ENNO LITTMANN, *Arabische Beduinen Erzählungen*, C. R. par GEYER.

Fasc. 4. BRÜNNOW, *Ueber Musil's Forschungsreisen*. Exposé du domaine coutumier dans le t. II de l'ouvrage; elles ont trait à la topographie. — Bibliographie : RHODOKANAKIS, *Der vulgärarabische Dialekt im Dofâr*. Outre son mérite linguistique, ce volume renferme des contes et des documents intéressants pour le folk lore.

T. XXIII, 1909.

Fasc. I. R. BRÜNNOW, *Ueber Musil's Forschungsreisen*. Exposé du troisième volume consacré à l'ethnographie et à la sociologie et comparaison de ces données avec celles du P. Jaussen.

Fasc. III-IV. Bibliographie : R. GEYER, *Altarabische Diiamben*. Éloge de ce livre qui est le complément des *Diwâns* d'El 'Adjdjadj et de Rouba, publiés par Ahlwardt. Quelques corrections. C. R. par BROCKELMANN.

T. XXIV, 1910.

Fasc. I. A. MUSIL, *Neues aus Arabia petræa*. Réponse à quelques critiques de Moritz, publiées dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*. Bibliographie : *Kairo, Bagdad, Konstantinopel*. Livre intéressant, C. R. par J. KIRSTE.

Fasc. IV. Bibliographie : MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. La connaissance de l'histoire de l'Asie Mineure, si pauvre à côté de celle de la Syrie et de l'Égypte, fait de grands progrès grâce à la numismatique et surtout à l'épigraphie. C'est dire l'importance du volume publié par des archéologues aussi compétents : quelques rectifications peu importantes. C. R. par HOUTSMA. — TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qordn*. 2<sup>e</sup> éd. 1<sup>re</sup> part. L'auteur du compte rendu, en faisant l'éloge de cet excellent livre, insiste sur la question de la strophe dans le Qorân, le mot « strophe » étant pris dans son sens le plus large et non dans celui de pièce de vers.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

LXII<sup>e</sup> vol. 1908.

Fasc. I. I. GOLDZIEHER, *Zur Geschichte der hanbalischen Bewegungen*. Dans une étude extrêmement documentée, le célèbre professeur de Buda-Pest étudie les mouvements hanbalites qui se lient à deux événe-

ments : la réaction sous El Motawakkil contre la dogmatique rationaliste et l'apparition de la doctrine du *Kalam*, due aux créatures du vizir Nizhâm el Molk, sous la forme bien atténuée de l'acharisme. Après El Motawakkil, « la crainte de l'épée » oblige les libres penseurs à dissimuler et à cacher leurs opinions. L'hostilité des Hanbalites se donna carrière non seulement contre la forme mo'azilite du *Kalam*, mais encore contre l'école d'El 'Achari, dont les tendances libérales étaient le moindre défaut. Les Hanbalites étaient aidés dans leur lutte rétrograde par la complicité du pouvoir et le fanatisme des masses. Des savants, dont l'orthodoxie était indéniable, comme El Bokhâri, étaient soupçonnés et menacés. M. Goldziher cite toute une liste de théologiens persécutés par les partisans de l'obscurantisme. La même politique se continua sous les Seldjoukides. Ce fut le fameux vizir Nizhâm el Molk qui apporta quelque relâchement dans cette persécution contre les Acharites dont il partageait les doctrines. Alors les Hanbalites eurent recours à l'émeute. Le règne d'Alp Arslân imposa la tolérance et l'enseignement acharite fleurit dans l'Université En Nizhâmyah, fondée par Nizhâm el Molk. Le poème de Mohammed ben 'Abd el Malik (mort en 532 hég.) est un exposé fidèle des doctrines hanbalites. Ceux-ci n'avaient pas seulement recours à la polémique, leur fanatisme s'exerçait par tous les moyens : refus du salut et de toute relation avec les Acharites, empoisonnement, assassinat, violation des tombeaux, tous les moyens leur étaient bons, M. Goldziher cite de nombreux traits de ce genre, même de hanbalites, moins fanatiques que ceux qui excitaient l'ignoble plèbe de Bagdad. Cette secte s'étendit comme une lèpre jusqu'en Syrie et même en Égypte, malgré les tendances tolérantes des Ayoubites. — *Kleine Mittheilungen*; A. Fischer, *Magnûn* = *epileptisch*, note sur le sens de ce mot qui signifiait d'abord « possédé ».

Fasc. 2. A. FISCHER, *Zu Musil's zwei arabischen Inschriften*. Rectification de quelques points de l'interprétation des deux inscriptions publiées dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, T. XXII. p. 81-85.

Fasc. 3. C. F. SEYBOLD, *Miszellen*, I. *Sudan, soudan, soldan* = *Sultan*. Il montre que le titre de soudan donné aux anciens souverains d'Égypte par les écrivains du Moyen-âge n'est qu'une altération de Sultan (*solṭān*). II. Additions aux exemples donnés pour le sens de *maḡnun*. Comptes-rendus : Geyer, *Altarabische Diamben*. Important supplément aux *Diwāns* d'El 'Adjdjâdj et de Rouba, et en plus, des *radjaz* de Dzou'r Rommah, de Djarir et d'Ech Chammâkh. C. R. par



RHODOKANAKIS. — SARRE, *Erzeugnisse islamischer Kunst*, I. *Metall*. La valeur de ce catalogue d'objets d'art est appréciée; il se divise en trois parties, le métal, la céramique, le verre, la miniature et l'art textile.

Fasc. 4. SEYBOLD, *Miszellen*. Additions aux exemples cités de l'emploi du mot Soudan. *Quadrupulus*, le nom des planètes dans le *Parzival* de Wolfram et Kabb Elyas.

T. LXIII. 1909.

Fasc. 2. M. HORTEN, *Die Moden-Theorie des Abû-Haschim*. Étude approfondie sur la théorie des modes, comme la conçut Abou-Hachim (mort en 933). Les Sifatya prétendaient que Dieu avait des attributs réels qui n'étaient pas identiques avec lui et n'étaient pas quelque chose différent de lui, que l'essence divine ne peut être imaginée sans eux. Au contraire, le père d'Abou Hachim, Djobbay, soutient que les attributs s'identifiaient avec l'essence. Abou Hachim cherche à établir que ces attribus sont les modes de l'essence divine. L'auteur passe ensuite en revue les divers philosophes qui ont agité cette question : El Baghdâdi, El Tousi, Er Razi, Ibn Sinâ. — SEYBOLD, *Nochmals Sultan*. Addition à l'article publié dans le tome LXII : l'emploi concret du substantiel abstrait, *sultân*, se trouve déjà dans des papyrus du 1<sup>er</sup> siècle de l'hégire.

Fasc. 3. HAUPT, *Midian und Sinai*. Recherches sur l'étymologie et le sens historique de ces deux mots. — SEYBOLD, *Postel's sirât-punctum*. En 1538, Postel avait traduit الصراط المستقيم (*Qorân*, Sour. I, 5) par « *punctum rectum* ». On a cherché à ce contre-sens une explication fort compliquée. Il est tout naturel d'y voir un *lapsus calami* ou une faute d'impression pour « *pontem* ».

Fasc. 4. BLOCH, *Duldul als Centaur*. Quelques jours avant la fête de Moharram, à Bihar, capitale de la province de ce nom, l'auteur eut l'occasion de voir des images qui, dit-on, représentaient Doldol « le célèbre cheval d'Ali ». La tradition est fausse car Doldol était le nom de la mule du Prophète et non du cheval de 'Ali. Cette image, comme on le voit par une planche jointe à l'article, représente un quadrupède avec une tête humaine, surmontée d'une couronne. L'auteur rappelle à ce sujet que Garouda, la monture de Vichnou fait homme, est un oiseau à tête humaine. Il eût pu citer aussi les vers d'Horace (*Art poétique*, v. 1-2) :

*Humano capiti cervicem pictor equinam  
Jungere si velit et varias inducere plumas...*

Quant à la fête de moharram, il considère que son importance vient de ce qu'elle coïncide avec le commencement de l'année musulmane. Il aurait fallu rappeler que c'est aussi l'anniversaire de la mort de Hosain à Kerbéla. Garcin de Tassy (*L'Islamisme*, Paris, 1874, in-8, 320-333), donne sur cette fête des détails suffisamment complets que n'a pas connus l'auteur, et quand à l'image de Doldol, c'est probablement une altération de Borak. La fête de moharram dont parle M. Bloch paraît être celle d'*achoura*, bien connue des folk-loristes. — HORTEN, *Die Lehre von Kumûn bei Nazzam* (mort en 845). Étude sur la doctrine la plus ancienne de la philosophie musulmane qui, sous plusieurs rapports, a des similitudes avec la philosophie grecque pré-socratique. D'après En Nazhzham, tout fut créé en une fois : ainsi la race humaine se trouvait renfermée dans Adam (*Komoûn*). C'est à tort qu'on a voulu rapprocher les doctrines d'En-Nazzhâm du stoïcisme : elles ont plutôt des analogies avec celles d'Anaxagore. Cet article est un important chapitre de l'histoire de la philosophie arabe.

T. LXIV. 1910.

Fasc. I. INOSTRANSEV, *Zur Kritik des Kitâb al 'Ain*. L'auteur admet l'existence d'un livre traitant des institutions des Sassanides et nommé '*Ain Namè*. Comme le *Khodâi Namè*, il fut traduit en arabe par Ibn el Moqaffa' et il est fréquemment cité dans le '*Oyoun el Akhbâr* d'Ibn Qotaïbah. A cette occasion, M. Inostransev corrige ingénieusement une erreur de la version arabe provenant d'une confusion entre deux mots persans. Les Persans regardaient comme un heureux présage de rencontrer une bête de somme portant de la nourriture, de la paille ou du bois, et comme un mauvais présage si elle était chargée de vins, de bois ou de chiens (كلب). On ne charge pas d'ordinaire une bête de somme avec des chiens : le traducteur arabe a lu سگ, chien, au lieu de سنگ, pierres. — O. RESCHER, *Mitteilungen aus Stambuler Bibliothek*. 1. Description d'un certain nombre de manuscrits consacrés surtout à la grammaire, à la poésie et à la littérature. Bibliographie : H. KELLER, *Sechster Band des Kitâb Bagdad*, von Ahmed ben Abi Tahir Taifûr. Cet auteur, mort vers 480 a été pour l'histoire des khalifes abbasides à Baghdâd, et principalement pour El Mâmoun, la principale source de Tabari. C. R. par G. ROTHSTEIN.

2<sup>e</sup> fasc. MEER MUSHARRAF UL HWKK, *The three questions extemporised by Husrau, Gâmî and Tana'î*. Ces quatrains improvisés sur des rimes aussi singulières et aussi étrangères l'une à l'autre prouvent l'habileté,



sinon le génie de ces poètes. — M. HORTEN *Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus*. D'après l'auteur, ce mot signifie une réalité incorporelle : ce sens est justifié par des exemples empruntés aux ouvrages inédits d'Ibn el Mortadha et d'Abou Râched. — ECH CHABLI, *Kitâb al akam al Mungan*. C. R. par NÛELDEKE : il analyse ce livre où l'auteur, qui vivait au VIII<sup>e</sup> siècle, a traité avec le plus grand sérieux la question des djinns et rassemblé tout ce qui les concerne en ajoutant souvent toutefois, par précaution, un *والله اعلم*. On y trouve les contes bien connus : les djinns renfermés dans une cruche ; la sirène épousée par un homme de qui elle a un fils ; naturellement les *hâtif* anté-islamiques ne sont pas oubliés. — *Kleine Mitteilungen* A. FISCHER, *Muṣadara*. Justification, à l'aide de nombreux exemples du sens de « confiscation » donné à ce mot par Cl. Huart.

3<sup>e</sup> fasc. O. RISCHER, *Mitteilungen aus Stambuler Bibliothek*. II. Suite des notes très importantes sur les manuscrits arabes de diverses bibliothèques de Constantinople, ayant trait surtout à la littérature, à la poésie et à la grammaire. Il faut mentionner particulièrement un manuscrit des *Lozoumiyat* d'Abou 'l 'Ala el Ma'arri (n. XLII), et le *Kitâb ma'arif al Forûq* de Hilal el 'Askari. — I. GOLDIZHER, *Schiitisches*. L'Imâm silencieux. L'éminent orientaliste démontre que les termes de la doctrine ismaëlie *naṭiq* et *sâmit* qui désignent, le premier chacune des sept manifestations de l'intelligence du monde ; le second, l'imâm qui précède l'apparition du *naṭiq*, sont employés par les chiïtes duodécimains mais dans un sens très différent : le *sâmit* ou imâm silencieux, successeur prédestiné de l'imâm parlant (*naṭiq*.) — II Le prince des abeilles : application chi'ite de la sourate XVI, 70 ; les abeilles désignent la famille du Prophète dont 'Ali est le chef.

4<sup>e</sup> fasc. Bibliographie : M. HARTMANN, *Der islamische Orient*. L'auteur du compte-rendu qui a désiré garder l'anonyme, rend hommage à la connaissance de l'Orient que possède le savant orientaliste, mais il relève la sévérité des jugements qu'il porte sur la Turquie d'aujourd'hui et surtout depuis la révolution qui n'aurait rien changé au fond des choses. M. Hartmann me paraît être plus près de la réalité que son contradicteur : l'existence de la Turquie est incompatible avec son attachement à l'islam et si les réformateurs touchaient à la religion, six millions et demi de fanatiques sur sept millions se soulèveraient pour s'y opposer.

RENÉ BASSET.

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

J. G. FRAZER. — **Le Rameau d'Or, étude sur la magie et la religion**, traduit de l'anglais par R. Stiebel et J. Toutain. — T. III, *Les Cultes agraires et silvestres*, par J. Toutain, 1 vol. in-8 de 590 pages. Paris, Schleicher 1911.

Le prêtre de Némi et son meurtre par le candidat à sa succession ont eu la bonne fortune de fournir un thème à deux œuvres sensationnelles dans des genres différents : le drame symbolique d'Ernest Renan et la synthèse historique ou plutôt préhistorique de M. Frazer. A la vérité, le Rameau d'or, dont la cueillette dans le bocage sacré de Diane devait précéder le duel décisif entre le prêtre d'aujourd'hui et celui de demain, n'est guère, sous la plume du savant anglais, qu'un prétexte au développement de ses vues sur les rapports traditionnels de la magie et de la religion. Mais le sujet ainsi conçu est d'une ampleur, pour ainsi dire, sans limites, une fois qu'on s'en sert comme d'un point de départ pour discuter à fond tous les problèmes connexes de l'ethnographie, du folk-lore et de l'histoire. Aussi M. Frazer a-t-il pu élargir son cadre dans des éditions successives qui ont atteint respectivement deux, trois et six volumes. Sans doute nous aurions tort de regretter une abondance de documentation qui nous permet de mieux contrôler les théories de l'auteur. Mais il n'en eût pas moins été désirable que l'ouvrage ainsi amplifié revêtît une allure un peu plus systématique. C'est un plan de ce genre que se proposait de suivre Stiebel, lorsqu'il entreprit la traduction française de la seconde édition. Malheureusement il fut atteint par la mort avant l'apparition du premier volume et c'est M. Toutain qui reprit l'œuvre au point où elle était restée. Il vient de l'achever par la publication du troisième et dernier volume, qui traite spécialement des cultes silvestres.

Les deux volumes précédents, respectivement consacrés, le premier



aux tabous et aux rapports généraux de la magie avec la religion, le second aux meurtres rituels et aux transmigrations des âmes, ont déjà été l'objet, dans cette *Revue*, de comptes-rendus qui abrègent notre tâche, en outre des études suscitées par les éditions originales<sup>1</sup>. Nul d'ailleurs n'ignore plus quelle est la thèse essentielle de M. Frazer : le drame sacerdotal de Nemi, — qui revient dans toutes les parties de l'ouvrage avec la persistance d'un *leit-motiv*—, est représenté comme une traduction en termes polythéistes, une incorporation au culte de Diane, d'une série coordonnée de croyances et de rites qui trouvent leurs équivalents et leurs explications dans le folk-lore de nos campagnes ainsi que dans les usages et coutumes des populations non civilisées. Dans tous ces milieux, c'est la continuation ou la survivance d'un état religieux qui n'avait pas dépassé le niveau de l'animisme, celui-ci se caractérisant par les traits suivants : 1° Absence de prêtres ; les rites peuvent être accomplis par n'importe qui dans certaines circonstances ; 2° Absence de temples ; les rites peuvent être célébrés n'importe où ; 3° On s'adresse non à des dieux, mais à des esprits qui portent des noms généraux et n'ont point d'individualité tranchée ; 4° Les rites sont magiques plutôt que propitiatoires. Il sont destinés à produire en fait ce qu'ils représentent artificiellement.

L'ensemble constitue ce qu'on pourrait appeler la religion agricole des âges préhistoriques. La grande préoccupation de l'agriculteur a toujours été de faire luire le soleil et tomber la pluie en temps opportun. De là des pratiques destinées à assurer en quelque sorte mécaniquement le concours de ces deux grands agents naturels. Sur ces pratiques s'était greffée l'idée que tout est exposé à vieillir, à languir et à périr, comme, du reste, la moisson elle-même, quand elle a dépassé le point de maturité. Pour détourner cette destinée commune, l'unique moyen était d'isoler l'esprit quand il était encore vigoureux, puis de l'incarner dans un corps plus jeune.

Plus on lit M. Frazer, plus on se sent envahi par la conviction que sa thèse est fondée dans les grandes lignes. Sans doute, il n'a fait que marcher sur les traces de Mannhardt, de Tylor et de Robertson Smith ; mais il a donné aux suggestions de ces grands initiateurs une amplitude et une coordination qui éclairent d'un jour nouveau les services à attendre du folk-lore pour l'interprétation des rites et même des mythes

1) Voir notamment 1892, t. XXV, p. 718 (Léon Marillier). — 1903, t. XLVIII, p. 68 (Goblet d'Alviella). — 1906, t. LIV, p. 436 (van Gennep). — 1907, t. LV, p. 113 et 1908, t. LVIII, p. 262 (René Dussaud).

classiques. Il a même eu cette chance que, dans l'intervalle de ses diverses éditions, quelques-unes de ses suggestions les plus hardies ont été confirmées par des observations faites sur des populations jusqu'à inexplorées, surtout en Australie ; de pareilles rencontres ont presque la valeur d'une vérification. — Certains des faits sur lesquels il s'appuie peuvent à la rigueur recevoir une autre interprétation, mais c'est l'ensemble qu'il faut considérer et il est décisif dans les grandes lignes.

Nous aurions trop à dire si nous devions exposer les points où nous n'hésitons pas à admettre les vues de l'auteur. Notre rôle, ici, est plutôt d'indiquer ceux sur lesquels nous différons. D'abord la thèse hiérolgique elle-même : que la religion aurait seulement commencé quand l'homme se serait rendu compte de sa propre impuissance à dominer par la magie le cours de la nature. Nous nous en sommes déjà expliqué à plusieurs reprises. Rien ne nous semble établir que l'homme ait admis l'existence d'un pouvoir magique, avant l'époque où il a personnifié les sources de ce pouvoir, en d'autres termes, où il a investi d'une personnalité calquée sur la sienne les objets ou les forces dont il espérait le concours.

La notion de pouvoir implique, pour les primitifs, quelqu'un qui peut, c'est-à-dire un être qui non seulement possède une personnalité et éprouve des sentiments analogues aux leurs, mais encore qui est accessible aux tentatives de conciliation et de propitiation aussi bien que de coaction. Ainsi que l'a fait observer, au Congrès d'Oxford, un compatriote et émule de M. Frazer, M. E. S. Hartland, « magie et religion sont les deux faces d'une même médaille ».

L'ouvrage nous montre une fois de plus combien il importe, en hiérolgie, de bien définir les termes employés. M. Frazer nous explique avec beaucoup de fondement qu'on a dû commencer par personnifier certains objets naturels, ou plutôt leur esprit, sans séparer celui-ci de son enveloppe ; plus tard, on l'a considéré comme pouvant s'en détacher, mener une vie indépendante et par suite revêtir une forme distincte. C'est ce que nous appelons le passage du pré-animisme ou naturisme à l'animisme proprement dit. Cependant l'auteur écrit : « Lorsqu'on arrive à considérer un arbre non plus comme le corps d'un esprit, mais comme une demeure que cet esprit peut quitter à volonté, la pensée religieuse a fait un réel progrès ; on passe de l'animisme au *polythéisme* ». En réalité, on ne fait qu'entrer dans l'animisme, tel que l'auteur nous le décrit dans tout le cours de l'ouvrage ; lui-même, d'ailleurs, quelques pages plus loin, réserve la dénomination de polythéisme aux cas où



l'esprit a acquis un nom particulier, une physionomie individuelle et une puissance soustraite aux entreprises de la magie.

Il faut rendre cette justice à M. Frazer qu'il s'est dérobé aux séductions du pan-totémisme. Cependant il paraît admettre que la plus ancienne forme de culte a été la zoolâtrie, parce qu'elle correspond à une société de chasseurs et de pasteurs. Viendraient en second lieu le culte des arbres et en troisième lieu celui des plantes cultivées. Il est évident que la conception d'un génie de la moisson implique un degré plus avancé du développement mental. Mais pourquoi les animaux auraient-ils seuls fourni les premiers objets du sentiment religieux? Il ne faut pas perdre de vue que dès l'origine les hommes ont été frugivores; que les plantes comme les sources et d'autres objets naturels ont dû tenir une place considérable dans leurs préoccupations. Il est également difficile de s'imaginer que, une fois conçue l'idée de puissance surhumaine, ils n'en aient pas investi les phénomènes extraordinaires de leur milieu naturel : la foudre, la lune, le vent, etc.

Quoi qu'il en soit, l'auteur estime que les principaux dieux du paganisme classique ont été à l'origine des esprits de la végétation : Deméter, Zeus, Dionysos, Attis, Adonis, Osiris, Isis même. C'est surtout sur ce terrain que ses thèses ont paru sujettes à critique et il est certain qu'il se contente ici de présomptions souvent hasardées, bien qu'elles soient séduisantes et renferment certainement une part de vérité. La vogue et le déclin des théories qui ont prétendu retrouver dans ces grandes divinités tour à tour le soleil, la lune, le ciel, le feu, la foudre, un défunt distingué, etc. doivent nous mettre en défiance et le plus sage serait peut-être de s'en tenir, en ce qui les concerne, à la réflexion que M. Frazer laisse échapper à propos d'Osiris : « A la vérité, ce roi des dieux égyptiens paraît avoir absorbé en lui les attributions de plusieurs autres divinités; aussi remarque-t-on dans son caractère, et dans les rites de son culte une grande complexité et des éléments fort hétérogènes ». C'est plus raisonnable que l'assurance avec laquelle, s'appuyant entre autres sur des documents de basse époque, il nous dit, à propos du même dieu (p. 171) : « Osiris était autre chose et plus qu'un esprit du grain; il était aussi un esprit des arbres; peut-être même faut-il voir dans ce dernier trait son caractère originel, car, dans l'histoire de la religion, le culte des arbres est naturellement plus ancien que celui des plantes cultivées ». Et, aussitôt, pour l'établir, il transpose dans le culte d'Osiris la cérémonie que Firmicus Maternus décrit vraisemblablement à propos du culte d'Attis ou encore il reporte

aux origines de la religion égyptienne des détails que Plutarque fait figurer dans les mystères d'Osiris et qui sont évidemment empruntés à la légende en action des mystères éleusiniens.

Du moins l'auteur a-t-il reculé devant les conséquences extrêmes d'une généralisation qui a amené certains de ses disciples, par exemple Grant Allen, à représenter le Christ comme un personnage purement mythique, héritier et même continuateur d'un dieu du blé et du vin. M. Frazer se contente de soutenir que les scènes de la crucifixion ont été provoquées par la coutume qu'avaient les Juifs de se faire livrer un criminel destiné à personnifier l'esprit de la moisson dans une fête d'origine perse ou babylonienne. — Cette thèse accessoire a été fort contestée, mais elle n'a rien d'invraisemblable en elle-même. Il semble que M. Alfred Loisy n'est pas éloigné de l'accepter.

En résumé, l'argumentation de M. Frazer reste très solide, aussi longtemps qu'il se maintient dans les rapprochements entre des faits empruntés au même niveau de culture ou mis en rapport avec des survivances qui sont le prolongement d'un même état mental. Elle laisse à désirer, lorsque, cherchant à synthétiser ses observations, il en tire, pour ainsi dire, des déductions à la seconde ou même à la troisième puissance. Cette tendance est surtout sensible dans les derniers chapitres du volume où il interprète les rites en usage au solstice d'été, et particulièrement l'habitude d'y sacrifier par le feu des animaux ou même des victimes humaines.

Comme tous les archéologues depuis Mannhardt, il y voit avec raison des charmes solaires destinés à agir sur la végétation et il n'a pas tort d'insister sur le mobile de ces cérémonies, qui est d'assurer aux hommes, aux animaux, aux plantes, la quantité de lumière et de chaleur indispensable à la vie. Nous admettons, à sa suite, que les victimes peuvent avoir été originairement des personnifications de l'esprit du feu qu'on rajeunissait en l'immolant, par le même procédé que l'esprit de la moisson. Cependant, pour l'auteur, les victimes des feux du solstice ou la poupée qui les représente ne sont, elles aussi, que des esprits de la végétation, parce que dans quelques localités elles étaient entourées de feuillage. Il rappelle à ce propos les cages d'osier dans lesquelles, d'après les auteurs classiques, les Celtes brûlaient solennellement, tous les cinq ans, des hommes et des animaux. Mais « outre ces fêtes solennelles on peut supposer que d'autres fêtes analogues avaient lieu tous les ans » — au solstice. — « *Il y a des raisons sérieuses de penser qu'un autre élément essentiel de la fête était la cueillette par les Druides du gui sacré.* »



Pline semble indiquer que cette cueillette avait lieu tous les mois. « Mais il est permis de supposer qu'ils cueillaient aussi la plante sacrée avec la même solennité la veille du solstice » car, en France et en Angleterre, cette date est toujours la date fixée pour la cueillette des plantes magiques. — Ces deux épisodes, la cueillette du gui et la crémation du dieu se retrouvent dans le mythe de Baldur : « Le nom de feux de Baldur par lequel on désignait jadis en Suède les feux de joie du solstice démontre *incontestablement* leur relation avec le mythe du héros... Si les victimes, les Balders humains qui mourraient ainsi par le feu au printemps ou lors du solstice d'été subissaient la mort parce qu'on voyait en elles des incarnations des esprits des arbres ou des divinités de la végétation, *il est vraisemblable* que Baldur lui-même était un esprit des arbres ou un dieu de la végétation ». Mais l'idée de la végétation est trop abstraite pour être primitive. « *Il est beaucoup plus probable* qu'à l'origine la victime représentait une espèce particulière d'arbre sacré ». Or, le gui est associé par la nature au chêne. Étant vert toute l'année, il passe pour contenir ou représenter l'esprit du chêne ou tout au moins la vie de l'arbre, son âme. Il fallait donc le couper, comme le rameau d'or dans le bois de Diane, pour que le dieu du chêne pût être immolé soit en lui-même, soit dans la personne de ses incarnations. La mythologie scandinave raconte que Baldur fut tué à l'aide d'une branche de gui. Cependant, si d'autre part sa vie résidait dans le gui, n'y a-t-il pas là deux traditions contradictoires ?

« Mais nous avons vu que dans beaucoup de contes de fées, lorsque la vie d'une personne est censée transférée à un objet quelconque on dit indifféremment de cet objet qu'il renferme la vie et la mort de cette personne. *Il en résulte* que si la mort d'un homme est contenue dans un objet, cet homme peut naturellement être tué par un coup de cet objet ». Donc Baldur était l'esprit du chêne tout comme le prêtre de Nemi ; leur mise à mort était un charme destiné à assurer la richesse des moissons ; l'immolation des victimes dans les feux du solstice *devait* avoir le même but. Il y a plus encore : c'est généralement avec du bois de chêne qu'on allumait les feux de solstice. Donc « les Aryens primitifs ont pu croire que le soleil était périodiquement renforcé par le feu qui résidait dans le chêne sacré. Mais en même temps on s'imagina que la vie du chêne résidait dans le gui ; dans ce gui on plaça la semence ou le germe du feu que l'on faisait jaillir par frottement du bois de chêne. Par conséquent, au lieu de dire que le gui était considéré comme une émanation du feu solaire, *il serait plus correct de dire que*

le feu du soleil était considéré comme une émanation du gui » ! Voilà pourquoi dans la tradition latine on a surnommé le gui un rameau d'Or. « La même explication *peut être donnée* de Baldur, l'esprit du chêne, dont on disait que de son visage resplendissant rayonnait la lumière ». « *Ne serait-ce pas* l'origine du nom : le Lumineux, le Brillant (Zeus, Jove), par lequel les Grecs et les Italiens de l'antiquité désignaient leur dieu suprême » ? — O mânes de Max Muller, que dites-vous de cette façon d'interpréter la « leçon de Jupiter » ! Les élèves du grand philologue d'Oxford lui ont un jour démontré, en appliquant ses propres procédés, qu'il était lui-même une personnification du soleil. M. Frazer trouverait bien le moyen de lui prouver que son ancêtre mythologique était un dieu du chêne transplanté de Germanie sur le sol d'Albion.

Cette exubérance d'hypothèses, s'étayant les unes sur les autres, fait comprendre la résistance que les vues de M. Frazer ont rencontrée dans certains milieux d'érudition accoutumés à des procédés d'investigation plus rigoureux. Et pourtant, quand on fait le départ de ce qui est vraisemblable et de ce qui l'est moins, on doit reconnaître que l'auteur a réussi à esquisser, sur des données supérieures à celles de la philologie proprement dite et même de la mythologie comparée, une reconstitution des rites et des croyances qui formèrent la religion essentielle des Indo-européens à une époque préhistorique. Allant plus loin, il nous apporte la preuve des mêmes faits parmi les populations sémitiques, si bien qu'on serait tenté de se demander, avec Frédéric Baudry et François Lenormant, s'il n'y a pas là le témoignage d'une communication entre les deux races « avant la fixation des langues et des grammaires », voire une preuve d'une même origine ethnique dans la nuit des temps. Mais voici que les mêmes usages, les mêmes superstitions sont relevées un peu partout : chez les nègres, les Cafres, les Australiens, les Dravidiens de l'Inde, les indigènes des deux Amériques. Qu'en conclure, sinon que nous nous trouvons devant des faits *humains*, des phénomènes qui procèdent de raisonnements et de sentiments inhérents à la constitution même de l'esprit des hommes parvenus ou demeurés à un certain degré de culture rudimentaire ? Telle est la vérité que M. Frazer a particulièrement contribué à mettre en lumière, quand il montre, par des observations difficiles à contester, que la religion agricole dont il reconstitue les rites, se retrouve, bien qu'à des époques différentes, chez toutes les populations qui tirent du sol leur principale substance ; il n'y aurait de réserve à formuler que si on voulait y voir la religion primordiale de l'humanité — A ce point de vue



l'apparition du *Golden Bough* fera époque et il faut remercier les traducteurs d'avoir mis cet ouvrage à la disposition des lecteurs français en y maintenant la clarté d'exposition et la verdure de style qui font le charme de la version originale.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

W. M. FLINDERS PETRIE. — **Memphis**, I. In-4°, 24 p.  
et LIV planches. — Londres, Quaritch, 1909.

La fouille de Memphis restait l'un des grands *desiderata* de l'Égyptologie. Plus que Thèbes ou qu'Héliopolis, Memphis pouvait intéresser l'histoire; elle n'a pas seulement été une grande ville de temples et de palais, mais, pendant des siècles, un des premiers centres du commerce antique. Cependant, son déblayement présentait tant de difficultés qu'il avait jusqu'ici effrayé tous les archéologues. Bien peu de débris qui eussent l'air en place perçaient à travers l'épaisseur des *koms* qui ondulaient sur son ancien site; d'aussi importants villages que Bédrachin et Mit-Rahineh s'y étaient établis; et, tous ceux des habitants qui ne vivaient pas de la palmeraie ou des champs recouvrant toutes les ruines, vivaient de leur exploitation clandestine. Ils devaient donc se montrer tous hostiles aux fouilles et nulle part l'acquisition des terrains ou l'obtention du droit de fouilles n'ont présenté plus de difficultés. Ces difficultés surmontées, il y avait à lutter avec l'infiltration des eaux au niveau du sol antique; le niveau de celui de l'Ancien Empire est à 12 pieds au moins de la surface et, même en avril, quand les eaux sont les plus basses, ce niveau se trouve sous 3 pieds d'eau. Pour lutter contre ces difficultés de toute nature et en venir à bout, il fallait toute la ténacité que Flinders Petrie tient de race jointe à l'habileté consommée à manier gens et choses d'Égypte qu'il doit aux vingt campagnes de fouilles qu'il y a dirigées. Il fallait aussi disposer des puissants moyens financiers que la *British school of Archaeology in Egypt*, dont Petrie est le fondateur et l'âme, et les souscripteurs qu'il a su grouper autour d'elle ont mis entre ses mains. Que ses efforts n'ont pas été vains et que l'attente que soulève le grand nom de Memphis ne sera pas trop déçue, c'est ce que vont montrer les résultats de sa première campagne.

La ville avait 150 stades de circonférence, 17 milles  $1/4$  ou  $24\ 1/2$  selon qu'il s'agit de stades grecs ou égyptiens. Elle s'étendait sans doute sur une longueur de 8 milles du bord du Nil à la lisière du désert, de

la hauteur d'Abousir à celle de Dahchour ; le village de Mît-Rahineh qui en marque à peu près le centre étant immédiatement au Sud du grand temple de Ptah. De ce temple, on sait par les textes que la fondation remonte à Ménès, que les propylées de l'Est furent construits par Aseskaf de la IV<sup>e</sup> dynastie, ceux du Nord par Amenemhat III de la XII<sup>e</sup> ; ceux de l'Ouest et du Sud par Ramsès II et Ramsès III qui reconstruisirent tout le temple ; les colosses bien connus de Ramsès II marquent l'entrée du Sud ; elle fut restaurée par Psammétique I et Amasis qui y élevèrent de nouveaux colosses. Ptolémée IV reconstruisit en granit rouge les propylées de l'Est. Les deux statues colossales de Ptah, transportées en 1892 au Caire par M. de Morgan, proviennent sans doute de la porte restaurée par Psammétique.

Quand Psammétique restaura les propylées Sud, il construisit en avant une grande cour à péristyle destinée aux cérémonies de l'Apis. Le temple de celui-ci devait donc s'étendre au Sud de celui de Ptah. Au Nord du temple de Ptah, séparé de lui par le lac sacré et le protégeant, s'étendait l'enceinte rectangulaire, grand camp fortifié bien connu sous le nom de « Muraille Blanche ». Le temple de Neit marquait le Nord du téménos, celui d'Hathor le Sud. On entend aussi parler de temples d'Amon, d'Osiris-Sokar, de Khnoum, d'Anubis, de Thot, d'Imhotep, d'Isis, de Sekhmet, de Bast. Plus précieuse serait pour la science la découverte de ce « téménos du roi Proteus » avec son temple d'Astarté dont Hérodote parle dans le quartier des Syriens dit « le camp tyrien ». Proteus étant censé contemporain de la guerre de Troie, Petrie pense qu'il pourrait être une déformation légendaire de Merenptah, le vainqueur des Libyens et des Peuples de la Mer. Or, il a dégagé au Kôm-el-Qala, au S.-E. du temple de Ptah, dans une région semée de tessons grecs remontant au VII<sup>e</sup> siècle, une porte monumentale au nom de Merenptah. Ce serait donc là qu'il faudrait chercher « le camp tyrien ». D'après une inscription, le quartier des Hétéens serait plus au Nord, au Kôm-en-Nawy. Pour celui des Cariens, il ne se prononce pas (signalons qu'aux III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles des membres de la colonie égyptienne de Pagasai en Thessalie se qualifient de *Καρομεμφίτης*)<sup>1</sup>. Il suffit de comparer ces indications topographiques avec celles qu'on donnait jusqu'ici pour rendre compte de tout ce que la première campagne de Petrie a déjà apporté de nou-

1) Le plus ancien des Karomemphites connus est sans doute le *Pirami* dont on a trouvé au Sérapéum la stèle dédiée à Apriès avec une inscription carienne (Maspero, *Guide* 1908, n° 701 bis, p. 315).



veau à cet égard. En dehors de sondages poussés un peu partout, il n'a pu déblayer en 1908 que les Propylées Ouest du temple, coustruits sous Ramsès II sur le type de la Grande Salle Hypostyle de Karnak avec leur Pylône orné des Colosses depuis longtemps connus et dont de nouveaux fragments ont été trouvés ; il a déblayé aussi la porte et la cour de Merenptah dont il a été question. Comme toujours, les rois de la XIX<sup>e</sup> et de la XX<sup>e</sup> dynastie ne se sont pas fait faute d'employer des blocs sculptés d'édifices antérieurs. Cette habitude nous vaut, notamment, un beau fragment de la tombe d'un Ra-shepses de Sakkarah, un linteau en granit de Ranuser (Neousirra) du temple du Soleil à Abousir ; un autre en calcaire du roi Teta, un chapiteau à boutons de lotus semblable au chapiteau bien connu d'Abousir que conserve le Musée du Caire.

Trois autres points ont encore été l'objet de fouilles : le mur Est du camp a amené à la découverte de sa porte à redents à l'extrémité Nord ; une construction de Siamen a donné 6 linteaux et de nombreux jambages de ce prince presque inconnu qui montrent que l'art memphite était loin d'être en décadence sous la XXI<sup>e</sup> dynastie ; de grandes fondations encore indéterminées au S.-O. du temple de Ptah.

Parmi les nombreuses trouvailles celles qui nous intéressent le plus ici sont les stèles votives et les terres-cuites. Parmi les stèles un groupe du plus haut intérêt est celui des « stèles à oreilles ». On avait pensé jusqu'ici qu'elles étaient des ex-voto de personnes guéries de maladies d'oreilles. Mais il n'en est pas ainsi de celles qui sont dédiées à « Ptah qui écoute (exauce) la prière » (Spiegelberg l'avait déjà soupçonné, *Recueil*, 1904, 56). Elles montrent en général l'orant en adoration devant le dieu dont l'image est flanquée de deux ou plusieurs oreilles ; ou bien l'orant est seulement représenté par ses bras levés ou encore par la formule même de sa prière et le dieu est remplacé par des oreilles ; il peut n'y en avoir qu'une ou deux, il peut y en avoir beaucoup plus et l'on a trouvé une stèle qui en porte 110 et une 376. Sur une stèle, XXVIII, 21, la paire d'oreilles est au-dessus de la vache Hathor et F. P. eût pu mentionner qu'on la retrouve sur la stèle bien connue de Reseph debout sur le lion. Sans doute le dieu syrien fit-il à Memphis même cet emprunt à Ptah. On a donc bien ici un culte s'adressant à l'oreille de Ptah comme on s'adresse à l'œil d'Horus ; en multipliant à côté de sa demande l'oreille du dieu, on pense l'obliger en quelque sorte à entendre et à exaucer.

Parmi les autres monuments religieux signalons : une stèle datée de Merenptah où Ptah a derrière lui Ashtharit (ou Ashtairt), Astarté

à coiffure hathorique mais tenant la lance et le grand bouclier en forme de fascine (pl. XV, 37). Cf. sur Astarté à Memphis, H. Madsen, *Aeg. Z.* 1904, XLI, 114) une dame en adoration devant Mîn (XVI, 41)<sup>1</sup>, une autre dame devant le bélier d'Amon (42); dans l'édifice du roi Si-Amen de la XXI<sup>e</sup> dynastie un *Agathodaimon* en relief sur une plaque de calcaire fait pour être placé comme *apotropaion* sur un mur du type si répandu à l'époque gréco-romaine (pl. XXXI); un petit *naos* imitant une cellule à fond arrondi et à porte cintrée qui a pu servir d'habitable à un petit animal comme un ichneumon (pl. XXXIII); une petite table de libation où les victuailles sont très finement sculptées; chose rare, elle est en émail vert et d'une facture qui la rapproche des vases à reliefs en émail bleu d'époque gréco-romaine depuis longtemps connus comme « poterie de Mit-Rahineh » et dont les fouilleurs ont trouvé de beaux spécimens.

Par ces fragments nous nous trouvons amené aux terres-cuites dont, bien qu'elles soient sans rapport direct avec l'histoire religieuse, l'importance est telle qu'il en faut dire quelques mots. Ce sont d'abord, au niveau de la cour même de Merenptah, quelques pièces qui peuvent provenir des Peuples de la Mer comme une « idole plate » en albâtre du type cycladique (XXVIII, 3) et de la poterie cypriote grossière : panses sphériques, goulot étroit, anse double, peintures géométriques rougeâtres sur fond beige. Puis, répandues au dessus des ruines, des figurines appartenant en majorité aux types hellénistiques usuels. Mais, bien que Petrie ait exagéré dans le sens de sa thèse (notamment pour les têtes qu'il considère comme sumériennes), il est incontestable que certains représentent des types étrangers. On n'a pas seulement le cavalier scythe déjà connu; il y a des têtes qui appartiennent incontestablement à des Mèdes semblables à ceux des frises de Suse et à des Perses semblables à ceux des sarcophages de Sidon, à des Sémites, les uns de Syrie qui rappellent ceux de Beni-Hassan, les autres de Chaldée qui rappellent ceux des plus anciennes stèles babyloniennes; enfin certains types indiens peuvent contribuer à expliquer l'Harpocrate accroupi si bouddhique par son attitude et par ses attributs. M. Petrie a raison, sans doute, de rappeler que des Indiens ont pu s'établir à Memphis au lendemain de la conquête perse. Mais il n'est pas une de ces figurines

1) Cette stèle et celles des fig. 32 et 26 (stèle à oreilles), le linteau et le jambage de Si-Amen sont entrés à la Glyptothèque Ny-Carlsberg comme je le vois par le *Choix de Mon. égyptiens* de cette collection publié par Waldemar Schmidt (1909).



qui soit nécessairement antérieure à la conquête grecque. Rien ne prouve donc que, comme il le voudrait, ces têtes nous représentent la population du quartier étranger de Memphis tel que le vit Hérodote. Mais ici, comme pour tant d'autres questions soulevées par ces premières trouvailles, il faut attendre la suite des fouilles en souhaitant qu'elles ne décevront pas les espérances que leur début légitime et récompenseront le grand effort qu'elles représentent<sup>1</sup>.

A. J.-REINACH.

M. M. ALOUF. — **Histoire de Baalbeck**, 3<sup>e</sup> éd. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1910, in-8°, 162 p. ; 5 fotogr. et 3 plans.

Dans la nouvelle édition de ce petit guide, les erreurs et les incorrections abondent encore ; il serait cruel d'y insister. M. Alouf n'est pas un spécialiste ; mais il rend grand service en s'occupant avec zèle de la conservation des antiquités de sa ville natale. Ce guide est destiné à en faciliter la visite. Dans la 3<sup>e</sup> éd., il a supprimé le recueil des inscriptions (il y en avait 45 dans l'édition arabe de 1908), et mis à sa place une traduction des deux études publiées par lui dans *Al-Machriq*, t. X. L'une établit l'existence d'une route romaine qui reliait Baalbek à Tripoli d'un côté, à Homs de l'autre ; l'autre ajoute le témoignage d'une inscription portant DEO | MERCYR • aux raisons données par M. Perdrizet et par le P. Jalabert pour reconnaître Mercure dans la troisième divinité de la triade héliopolitaine. Son temple serait celui que des monnaies montrent au sommet d'une hauteur, sans doute la colline du Cheikh Abdallah au-dessus de Baalbek. — Dans le reste de son opuscule, M. A. a naturellement tiré grand parti des résultats des fouilles allemandes de 1900-1904 et du *Guide de Baalbeck* (1906), où M. Puchstein, leur directeur, les a résumés en attendant sa grande publication<sup>2</sup>. Il ne s'en écarte que sur le point suivant où il me semble avoir raison. La construction du gros œuvre des temples remonterait au

1) Les deux campagnes suivantes n'ont pas été indignes de la 1<sup>re</sup> comme nous le montrerons en analysant les volumes où leurs résultats viennent d'être publiés.

2) Sa mort récente (avril 1911), au moment où il se préparait à retourner sur place pour compléter ses notes et plans, ne pourra malheureusement qu'apporter de nouveaux retards à la publication qu'il préparait comme la grande œuvre de sa vie d'archéologue.

1<sup>er</sup> s., du moins celle des soubassements; ce sont les parties hautes et la décoration qui auraient été l'œuvre d'Antonin, de Septime Sévère et de Caracalla. Ajoutons que la finesse des bas-reliefs dionysiaques du temple de Bacchus permet difficilement de les croire postérieurs à la renaissance des règnes d'Hadrien et d'Antonin. On pourrait très bien soutenir que le temple élevé par Antonin selon Malalas est celui de Bacchus tandis que Septime Sévère achève celui de Jupiter dont l'effigie figure sur ses monnaies; les Propylées seraient l'œuvre de Caracalla, comme l'attestent les inscriptions des bases de trois des douze colonnes; l'escalier monumental qui y accédait aurait été ajouté par Philippe l'Arabe, qui le fit représenter sur ses monnaies. Quant à savoir quel est le dieu indigène qui fut identifié à Bacchus, M. A. penche pour Adonis. Toujours est-il que M. A. a eu l'heureuse idée de mettre à l'abri, dans son Musée, une curieuse statue trouvée à Yammouné; elle représente un jeune homme nu, une nébride jetée sur l'épaule, portant dans la main droite des épis, dans la gauche un chevreau. Comme c'est à Yammouné, en face d'Afka, que se trouve *le lac d'Aphéka* où la tradition voulait qu'Astarté, cherchant Adonis, se fût métamorphosée en poisson, il n'est guère douteux que cette statue ne représente Adonis. Espérons que M. Alouf publiera cette statue avec un petit catalogue de son Musée, dans la prochaine édition de son guide.

A. J.-REINACH.

---

C. SCHMIDT et W. SCHUBART. — **Altchristliche Texte**, fasc. VI des *Berliner Klassikertexte*. Gr., 8°, 140 p. et II planches. — Berlin, Weidmann, 1910.

La plupart de ces papyrus chrétiens, antérieurs au x<sup>e</sup> s., de la collection du Musée de Berlin ont déjà été publiés ailleurs. Il suffira donc d'en rappeler brièvement le contenu.

I. Saint Ignace, *Epistula ad Smyrnaeos*, III-XII, 1. C'est le 1<sup>er</sup> fr. qui apparaisse en Égypte, de ces lettres dont font mention Clément d'Alexandrie et Origène; la même lettre a été trouvée dans un ms. cop-to-sahidique; ce fr. du v<sup>e</sup> s. est d'autant plus précieux que le seul ms. grec des Lettres est du xi<sup>e</sup> s.

II. *Le Pasteur d'Hermas*; 1 Sim. II, 7-10 et Sim. IV, 2-5. Fr. d'un ms. du iii<sup>e</sup> s., déjà publiés par Harnack et par Ehrhard (*Tüb. Theol. Quartalschr.*, 1892).



III. Anthologie tirée des lettres de saint Basile de Césarée, déjà publiée par Landwehr, *Philologus*, XLIII, 106.

IV. Anthologie tirée de la *Vita Mosis* de Grégoire de Nysse.

V. La lettre pascale d'Alexandre, patriarche d'Alexandrie, adressée en 672 à l'abbé du monastère d'Atripe. L'usage de ces lettres pastorales pour l'annonce de Pâques apparaît en Égypte dès la fin du II<sup>e</sup> s., et devient régulier sous l'évêque Denis d'Alexandrie. A côté de recommandations pratiques, la lettre est remplie par une profession de foi monophysite dirigée contre les deux adversaires de l'église d'Égypte, les *Chalcédoniens* et les *Aphthartodocètes*. La discussion est conduite avec toutes les ressources de la dialectique sacrée, et montre qu'à la fin du VII<sup>e</sup> s., l'église d'Égypte n'était pas encore envahie par la barbarie copte.

C'est avec le n° I, la pièce la plus importante du Recueil.

VI. Pièces liturgiques : 1. Fragments de prières ; ils sont probablement antérieurs à Origène, l'invocation au Saint-Esprit n'étant pas comprise dans leur doxologie. — 2. Fr. de la liturgie de Noël. — 3. Canon de Pâques de Jean Damascène (Migne, t. 96, 840). — 4. Prière répétée par les assistants après la récitation des formules introductives du repas du soir. — 5. Hymne en l'honneur des martyrs, X<sup>e</sup> s. — 6. Prière. — 7. Louanges au créateur. — 8. Hymne en acrostiches, V<sup>e</sup> s. — 9. *Lectionnaire* ? — 10. Fr. de 5 l.

VII. Deux formulaires d'amulettes.

D'excellents *indices* des noms et des mots terminent cet intéressant volume.

A. J.-REINACH.

ALFRED BERTHOLET. — **Das Ende des jüdischen Staatswesens.** -- Tubingue, J.C.B. Mohr, 1910. 1 vol. in-8, vi et 165 pages. Prix : 2 m.

Le volume que nous annonçons renferme six conférences sur le sujet en question. Celui-ci embrasse l'histoire de l'État juif depuis l'an 63 avant J.-C. jusqu'à la ruine de Jérusalem, en 70 de notre ère. La première conférence a pourtant un caractère préliminaire et sert plutôt d'introduction aux conférences suivantes. Elle retrace, à grands traits, l'histoire des Juifs depuis l'exil jusqu'à l'intervention de Pompée dans leurs affaires intérieures, provoquée par la discorde entre les partisans d'Hyrca II et d'Aristobule II.

Il ressort de ce qui vient d'être dit que notre livre a une allure populaire et s'adresse au grand public. Mais, vu la grande compétence de l'auteur dans ce domaine, même les spécialistes liront ces pages avec intérêt. Les traits essentiels du sujet n'y sont pas seulement mis en relief avec une grande sûreté de jugement, mais leur exposition est aussi parsemée d'observations personnelles qui en rehaussent le prix. C'est ce que l'on constate déjà dans le premier chapitre, où sont retracées de main de maître les origines du parti des pharisiens et de celui des sadducéens, qui ont joué un si grand rôle dans l'histoire juive, pendant la période qu'embrasse ce travail.

Le chapitre suivant raconte les péripéties variées qui se déroulèrent entre l'intervention de Pompée et la nomination d'Hérode comme roi des Juifs. Il est illustré par des citations bien choisies des Psaumes de Salomon, écrits par des pharisiens. On y constate la joie de ces derniers, inspirée par l'humiliation de la maison asmonéenne et du parti des sadducéens, qui soutenait cette maison. Mais bientôt y apparaît aussi le revers de la médaille, les déceptions causées aux pharisiens par la domination romaine, qui poursuivait un tout autre but que les intérêts juifs. Le rôle d'Antipater, gouvernant sous le couvert du faible Hyrcan II, se conciliant habilement les faveurs des hommes qui occupent successivement le pouvoir dans la république romaine, déchirée par des partis rivaux, gagnant ainsi toujours plus en influence et préparant enfin une situation qui permet à ses descendants de s'emparer du gouvernement de la Palestine, — tout cela et d'autres traits intéressants de cette période de l'histoire juive, sont présentés d'une manière vivante et lumineuse.

Le chapitre qui se rapporte à Hérode le Grand est particulièrement réussi. Le portrait du roi est bien fidèle. Les différentes phases de son règne si mouvementé et si tragique, où l'intrigue, la passion et la rivalité entre les différents membres de la famille royale et de la cour, ont joué un rôle si important et si funeste, sont dessinées avec beaucoup de vérité historique et psychologique.

Les derniers chapitres complètent dignement les autres. Nous y apprenons à connaître le régime des descendants d'Hérode et celui des procurateurs romains, dont chacun laissait beaucoup à désirer. La figure du roi Agrippa, petit-fils d'Hérode le Grand, qui réunit encore une fois, pour quelques années, toute la Palestine sous son sceptre, est aussi fort bien dépeinte. Le sujet s'y prêtait d'ailleurs admirablement : Agrippa après une jeunesse plus que légère, ayant cherché à se con-



duire en roi pieux à Jérusalem, et ayant, de plus, joué à la fois le rôle de bon Juif et de loyal Romain !

Le livre se termine par la description des péripéties tragiques du siège de Jérusalem et celle de la conduite des différents partis qui se combattent dans la ville sainte et qui aggravent la situation qu'ils prétendent sauver ; par celle de la fin de l'ancien peuple juif et celle de la restauration du judaïsme, sous une nouvelle forme, par le rabbinisme et le pharisaïsme.

C. PIEPENBRING.

FRANCISCUS XAV. KORTLEITNER. — **De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae.** — Oeniponte, Typis et sumptibus Societatis Marianae, 1911, 1 vol. grand in-8, ix et 150 pages. Prix : 4 fr. 50.

C'est ici un livre très savant, qui expose la doctrine biblique et celle des Pères de l'Église sur le polythéisme, avec force détails et citations dans la langue originale même. L'auteur n'est pas seulement bien au courant de la littérature sacrée et patristique, mais aussi des nombreuses publications modernes qui se rapportent au sujet. Quiconque s'occupe de celui-ci trouve donc, dans ces pages, une foule de renseignements précieux.

Mais ce travail souffre d'un vice radical. Il veut au fond réagir contre les résultats de l'histoire des religions, acquis par la méthode critique moderne, afin de sauvegarder l'opinion traditionnelle sur le développement religieux de l'humanité. Il cherche, en d'autres termes, à démontrer que la doctrine biblique et ecclésiastique, d'après laquelle les premiers hommes auraient connu et adoré le seul vrai Dieu, est conforme à la réalité. Par suite d'une chute ou dégénération du genre humain seulement, le monothéisme primitif se serait transformé en polythéisme.

Cette thèse est assurément celle des auteurs sacrés et des Pères de l'Église. Mais M. Kortleitner méconnaît qu'elle est une théorie postérieure, inspirée aux rédacteurs des livres bibliques par le monothéisme juif, qui prit le dessus vers l'exil, sous l'influence du prophétisme supérieur de ce temps. Dès lors, on crut généralement, parmi les Juifs, que le monothéisme fut professé par tous leurs ancêtres pieux, jusqu'à l'origine du monde, et on exposa l'histoire suivant ce point de vue récent. Mais

des faits nombreux, qu'on peut constater dans les vieilles sources des Saints Livres, montrent clairement qu'en réalité les anciens Israélites, même les plus fidèles, étaient aussi peu monothéistes que tous les autres peuples de l'antiquité. Ils croyaient, au contraire, à la multiplicité des dieux.

De bonne heure, sans doute, ils considéraient comme un devoir de n'adorer que Jahvé, le dieu particulier d'Israël. Mais c'était là simplement de la monolâtrie, qui supposait l'existence et l'action d'autres dieux, en dehors d'Israël. Ce n'était encore nullement du monothéisme. Après l'exil seulement, celui-ci prit définitivement le dessus parmi les Juifs. Ces faits sont tellement patents aux yeux de tout juge compétent et impartial, qu'aucune subtilité exégétique ou autre ne saurait les mettre sérieusement en doute. Aussi notre auteur, loin d'être à même de redresser les résultats de la critique biblique moderne ou ceux de l'histoire des religions, touchant la question traitée par lui, aurait besoin de reviser ses propres vues, d'après ces résultats, pour être dans le vrai.

C. PIEPENBRING.

DUNCAN BLACK MACDONALD. — **Aspects of Islam.** — New-York, The Macmillan Company, 1911, 375 p., in-8°, 1 dollar 50.

Sans vouloir exprimer une opinion sur l'utilité et l'efficacité des efforts des missions chrétiennes parmi les peuples qui professent l'Islam, on peut constater que ces efforts n'ont produit jusqu'ici qu'un résultat peu en rapport avec l'énergie déployée.

Cela est reconnu par les meilleures autorités en la matière. Nous nous bornerons par conséquent à quelques témoignages, empruntés à la littérature *tout à fait récente*. Lord Cromer, qui est plutôt une autorité pour les questions concernant l'Égypte qu'un protecteur de l'Islam, émet comme fruit d'une observation poursuivie pendant une longue suite d'années, l'appréciation suivante : « Il n'y a presque pas de cas de conversion au Christianisme parmi les classes éduquées », et il déconseille délibérément d'ébranler les traditions religieuses de la population : « C'est un travail dangereux — politiquement, socialement et moralement — de jouer avec les croyances religieuses d'une nation tout entière »<sup>1</sup>. Le professeur Snouck Hurgronje, le plus profond con-

1) The Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Londres, 1908, t. II, p. 230, 234.



naisseur de l'Islam sous le rapport théorique, historique, social et de politique pratique, a fait récemment quatre conférences à l'Académie administrative des Indes néerlandaises. Dans une de ces conférences il a touché au problème des missions et, tout en reconnaissant et en appréciant l'esprit de sacrifice manifesté par ces efforts dans la mère-patrie, il constate ce fait : « qu'il y a peu d'espoir de succès importants pour les missions chrétiennes, dans des pays pénétrés du souffle de l'Islam »<sup>1</sup>. Un autre arabisant, M. C. H. Becker, professeur de science islamique à l'Institut Colonial de Hambourg, un des juges les plus compétents et les plus impartiaux sur cette question, a fait une conférence au troisième Congrès colonial allemand, où il émet comme conclusion, que, sur le terrain de la colonisation allemande en Afrique, la mission représente un effort « dont la réalisation, même dans des régions purement païennes, se heurte à de grands obstacles, mais qui constitue dans les pays islamisés l'utopie la plus complète. La mission parmi les Mahométans est la branche la plus épineuse de toute œuvre missionnaire. On ne peut compter sur des résultats appréciables que dans des circonstances extrêmement favorables et après un long travail : c'est là une des conclusions les plus certaines de l'histoire des missions »<sup>2</sup>.

Et, en effet, les rapports que les missionnaires eux-mêmes ont donnés, à leur Congrès au Caire (1906), sur les résultats et les perspectives de leur activité parmi des peuples professant l'Islam ne laissent pas une impression optimiste<sup>3</sup>. Le savant hambourgeois que nous venons de citer, a développé, dans une conférence devant l'Union Coloniale Française, le 22 janvier 1910, les raisons pour lesquelles la mission ne peut pas faire concurrence à l'islamisation qui se poursuit sans relâche, et cela même chez les païens de l'Afrique centrale. Cet auteur a, en même temps, constaté le fait remarquable, fondé sur l'expérience, que « malgré la sérieuse action de l'administration allemande, de la morale européenne et de la religion chrétienne, c'est encore la religion de l'Islam, cette confession étrangère aux Nègres, qui sans cesse gagne du terrain.

1) Dr C. Snouck Hurgronje, *Vier Voordrachten gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie*, Leyde, 1911, p. 85. Les conférences traduites en français dans la *Revue du Monde musulman* (juin 1911), traitent de « La Hollande et l'Islam. »

2) C. H. Becker, *Staat und Mission in der Islampolitik* (Verhandlungen des dritten deutschen Kolonialkongresses, Berlin, 1910, p. 644).

3) *The Mohammedan World of to day*, 1906.

Ne devrait-on pas s'attendre à ce que la pénétration européenne de l'Afrique opposât un fort obstacle à l'Islam? Cependant l'expérience, non seulement de l'Allemagne, mais de toutes les puissances européennes, enseigne le contraire... Plus nous obtiendrons de chemins de fer (en Afrique), plus énergiquement l'Islam poussera en avant »<sup>1</sup>.

Malgré le peu de succès que puisse revendiquer la mission dans les pays musulmans, il n'a pas manqué d'hommes, depuis plusieurs dizaines d'années, qui, suivant l'exemple de Ion Keith-Falconer<sup>2</sup>, aspirent à rompre la tradition religieuse du monde musulman au profit de l'expansion du christianisme. Leurs efforts sont appuyés matériellement et rendus possibles par des fondations et des sociétés.

Les conférences dont nous annonçons ici la publication, doivent leur existence à une fondation de ce genre en Amérique. Pour honorer la mémoire de M. Charles M. Lamson, docteur en théologie, président de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, plusieurs de ses admirateurs ont constitué un fonds, il y a cinq ans, destiné à organiser chaque année une série de conférences sur des sujets touchant à la science des Religions, avec la préoccupation d'instruire les missionnaires partants. Cet enseignement spécial était donc destiné en premier lieu à documenter les missionnaires sur les religions et les coutumes des peuples au milieu desquels ils se proposaient de s'établir. Les conférences, qui ont lieu au séminaire théologique de l'Université de Hartford (Connecticut) ont été inaugurées par Jevons sur la science comparée des Religions, et ont été continuées par De Groot qui a étudié la Religion de la Chine. En 1909, on se proposait d'instruire les candidats aux missions chez les Musulmans. Les auditeurs devaient être orientés et renseignés sur la nature et le caractère de l'Islam, sur la vie spirituelle des adeptes de cette religion et sur les formes suivant lesquelles cette vie se manifeste. Mes rapports avec les professeurs de la florissante Faculté théologique de Hartford, pendant ma visite dans cette ville en l'automne 1904, comptent parmi les plus précieux souvenirs de mon séjour aux États-Unis en compagnie de l'inoubliable Jean Réville. Cette institution peut se réjouir de compter parmi son corps enseignant un arabisant aussi accompli que Duncan B. Macdonald. On ne

1) *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 19 février 1910).

2) Voir : Rev. R. Sinker, *Memorial of the Hon. Ion Keith-Falconer*, 5<sup>e</sup> éd., Cambridge, 1888.



pouvait confier à un savant plus compétent l'exécution du programme des Hartford-Lamson-Lectures pour 1909. Nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier ici même (t. XLVIII, p. 263 et suiv.) son *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New-York, 1903). Depuis, M. Macdonald a pénétré plus profondément encore les conditions psychologiques des phénomènes religieux de l'Islam<sup>1</sup>, pénétration dont il avait déjà fait preuve autrefois dans ses études sur Ghazali. Il a atteint à la racine même et aux motifs les plus intimes de la vie religieuse de l'Islam. A cela il joint une connaissance approfondie de la littérature populaire de l'Islam, ce qui le garantit contre une conception unilatérale de la doctrine religieuse, pétrifiée dans le dogmatisme.

Le livre dont le titre figure en tête de cette analyse, se propose bien, d'après son objet immédiat, l'enseignement des candidats-missionnaires, mais toutefois il a, indépendamment de cet objet extérieur, sa valeur particulière comme exposé de la conception musulmane du monde et comme description des forces sociales qui dominant dans la vie de l'Islam. Ce n'est que dans l'introduction qui précède les conférences et à la fin du livre, que l'auteur donne aux hommes qui se destinent à la mission parmi les musulmans, des conseils pratiques sur la préparation scientifique, nécessaire ou désirable pour cette tâche. Partout ailleurs la composition du volume reste tout à fait indépendante des intérêts spéciaux des missions.

L'auteur possède le don heureux d'un exposé vivant, le talent de traiter de matières complexes sous une forme facilement accessible. Et ces matières ne sont pas moins nombreuses dans l'Islam dogmatique que dans les autres systèmes religieux dogmatiquement organisés. Il trouve toujours le ton et il maintient le style qui donnent un charme particulier aux conférences anglaises sur des thèmes scientifiques. C'est un avantage qui signale surtout la littérature enseignante de l'Écosse; or, M. Macdonald est d'origine écossaise et gradué de l'université de Glasgow. La vivacité de l'exposé est encore accrue, dans le présent livre, par le fait d'une circonstance spéciale. Nos lecteurs connaissent probablement l'usage des universités américaines qu'on désigne sous le nom de « Sabbath-year. » Le professeur américain a le privilège, après chaque période de six ans de service, de jouir d'une année de congé complète. Immédiatement avant de faire ses Lamson Lectures, M. Macdonald a

1) *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909.

pu séjourner pendant un « Sabbath-year » tout entier, au delà de l'Océan, dans les pays musulmans de l'Orient. Il a pu ainsi compléter sa connaissance théorique et littéraire des problèmes musulmans par l'expérience vécue et par l'observation immédiate. Partout dans le livre on s'aperçoit indéniablement de ce perfectionnement de ses études. Sa documentation est fondée plutôt sur l'expérience personnelle que sur des témoignages littéraires, bien que ces derniers ne fassent pas défaut non plus. « Ce que j'ai à vous dire — il oriente ainsi ses auditeurs (p. 20) — n'est pas uniquement emprunté à ce que j'ai lu, mais encore à ce que j'ai vu, à mes rapports avec les musulmans ». Ce mode de documentation, qui domine dans le livre, a pour résultat que cet ouvrage est fort éloigné de constituer un développement systématique du sujet et qu'il se fonde plutôt sur des *impressions*. Cela se sent dès le premier chapitre. Sous le titre de « L'Orient musulman » (p. 16-45), il établit les raisons de la difficulté d'obtenir des informations personnelles dignes de foi, et il parle, en s'appuyant sur sa propre expérience, des erreurs qui ont souvent cours sur les choses musulmanes, et dont la correction devient possible par l'observation personnelle de la vie musulmane. Le second et le troisième chapitres traitent de *la personne et la vie de Mohammed* (p. 46-76), du *Coran* et de *l'attitude des musulmans à l'égard du Prophète* (p. 77-114). L'auteur rend pleinement justice à la sincérité du Prophète : il l'appelle « une âme dévote » (p. 72) et « un poète enivré de Dieu » (a God-intoxicated poet, p. 187). Il s'efforce de s'approcher du prophète d'un point de vue psychologique et il analyse les facteurs de la conscience prophétique de Mohammed, tout en reconnaissant la grande distance qui existe entre cette conscience et celle des prophètes bibliques. Il s'occupe aussi des hypothèses historiques sur l'apparition de Mohammed. Toutefois je n'attache pas grande importance au contact avec des ermites chrétiens « dans le désert syrien » (p. 63). Il est plus que douteux qu'il ait visité des églises chrétiennes (p. 65), ou que même le chant du *Magnificat* ait eu une influence sur lui (p. 214). Ces hypothèses ne sont pas indispensables pour expliquer les influences chrétiennes sur le Prophète. Il faut aussi éliminer quelques emprunts chrétiens affirmés par l'auteur. La salutation *Salâm* par exemple, ne peut être ramenée à cette source. On a prouvé, par les anciens poètes arabes, que cette formalité était d'usage chez les Arabes, comme chez les autres Sémites, longtemps avant Mohammed (*ZDMG*, t. XLVI, p. 22). J'estime encore qu'il est téméraire de vouloir chercher un rapport entre la conception du Coran dans sa qualité de



« Parole de Dieu, incréée depuis l'éternité » et l'idée chrétienne du *logos* (p. 107). Récemment, mais dans une autre direction que celle choisie par l'auteur, Hubert Grimme a voulu relever la même idée (c'est le *amr*) dans le Coran, et l'expliquer par des influences sud-arabes, où il s'efforce de trouver des facteurs décisifs des plus anciens faits religieux islamiques<sup>1</sup>. Je ne comprends pas bien comment l'auteur se représente le Logos coranique au sens de Mohammed. La doctrine théologique de *la nature incréée* du Coran (p. 106) ne nous fournit ici qu'un très faible secours. Car justement les Hanbalites, qui s'opposent à toute influence étrangère, sont les défenseurs les plus fanatiques de cette thèse, tandis que les Mu'tazilites, ouverts aux idées hellénistiques, n'en veulent rien admettre, et font décréter, comme dogme d'État, par le khalife Ma'mûn et par deux de ses successeurs, « *la nature créée de la parole de Dieu* ».

Tous ceux qui ont à caractériser la doctrine du Prophète font toujours bien ressortir que Mohammed n'a pas érigé un système théologique harmonique en soi et exempt de toute contradiction, et que le Coran apporte des conceptions contradictoires sur quelques-unes des doctrines les plus importantes de la religion, par exemple du libre arbitre (voir p. 187). Récemment, j'ai pris moi-même ce fait comme point de départ de mon essai sur l'évolution dogmatique de l'Islam<sup>2</sup>. Pourtant je ne crois pas que cette indécision tienne à la conception transcendante que Mohammed se forme de Dieu. Jamais il n'a envisagé le rapport entre Dieu et le Monde autrement que d'un point de vue dualiste ; jamais son dieu ne cesse d'être *extraterrestre*. Je ne suis pas d'avis que les endroits du Coran cités par l'auteur (p. 75) puissent prouver que le prophète eut aussi parfois des penchants *monistes* (voir p. 185). L'omniprésence de Dieu (*sourate*, 2, v. 109) est loin d'être du monisme, et lorsque Mohammed proclame à plusieurs reprises qu'Allah est « la Vérité » *al-haqq* comme Jérémie, X, 10), ceci ne peut pas signifier qu'il soit l'unique *réalité*. Mohammed était fort influencé par les idées gnostiques, mais cela constitue justement un argument contre sa déviation du dualisme. Des néoplatoniciens musulmans (p. 143) et des *Soufis* ont introduit leur doctrine moniste (*wahdâniyyat al-wudjûd*) dans le Coran ; mais leur exégèse n'indique pas le sens véritable des paroles de Mohammed.

Dans le quatrième chapitre (p. 115-144), l'auteur donne sous le titre

1) *Mélanges Nöldeke*, p. 453.

2) *Vorlesungen über den Islam*, p. 80 et suiv.

de *Théologie et métaphysique musulmanes* un résumé des questions dont traite la doctrine divine des musulmans. L'examen d'autres chapitres de la dogmatique l'aurait conduit trop loin et éloigné du but proposé. Conformément à l'objet des conférences, il était aussi d'un intérêt plus immédiat de montrer le point de vue qu'occupe le dogmatisme musulman par rapport à l'unité interne de l'Être divin. « Est-il nécessaire (pour le musulman) de croire que l'unité intérieure soit propre à l'essence d'Allah ? Je dois déclarer que, tout au moins dans les traités théologiques ordinaires, cela n'est pas réellement décidé... Pour autant que j'ai pu le voir, je n'ai trouvé dans la théologie musulmane aucune preuve satisfaisante que l'essence d'Allah doive être nécessairement d'une unité interne. C'est-à-dire, je ne vois point que ces traités aient logiquement réfuté en Allah la possibilité de la trinité chrétienne, même si nous considérons cette dernière comme une division dans l'essence » (p. 136). L'auteur qui a étendu ses expériences parmi les musulmans, sur ce point aussi, a sans doute appris que les musulmans, les orthodoxes autant que les rationalistes, repoussent le plus péremptoirement la moindre nuance de la suspension de l'unité dans l'être divin, et que sous ce rapport ils ne se préoccupent pas des subtilités d'une unité interne ou externe. Aussi la littérature théologique ne fait-elle pas ces distinctions sur la nature de Dieu. On ne peut pas confondre ce problème avec celui des attributions. Ce ne sont que les dogmatistes chrétiens qui, dans leurs polémiques contre des adversaires musulmans, ont apporté les points de vue des *Modes* (*ahwâl*) et des *Propriétés*<sup>1</sup>. Il n'y a pas pour le musulman d'accommodement sur ce point, ni pour le savant métaphysicien, ni pour le dogmatiste, et non plus pour le simple homme du peuple.

L'auteur se trouve dans son véritable élément dans les cinquième et sixième chapitres (p. 145-209), qui traitent de la vie mystique et qui constituent sans aucun doute la partie la plus instructive de cet ouvrage intéressant. Ici, il a largement l'occasion d'appliquer aux facteurs psychologiques de la phénoménologie religieuse l'analyse subtile qu'il nous a toujours été si agréable de trouver dans ses travaux antérieurs. Il y a de plus ici des renseignements intéressants sur ses rapports avec des derviches, ses expériences sur leurs exercices « *Dzîkr* » qu'il n'a pas observés avec le regard du touriste curieux, mais avec celui de

1) Voir par exemple : Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn Adî*, Münster, 1910, p. 24 et suiv.



l'historien averti des religions. Il nous donne la substance de ses conversations avec un néophyte chrétien, qui est souvent mentionné dans le livre et qui sortait du dervichisme musulman (p. 168, 206). Il parle aussi de Taufiq, le *Scheikh-al-Bekri* actuel, ce généralissime du dervichisme en Égypte, homme pénétré de culture française (p. 180 et suiv.). Pour caractériser ses vues religieuses, il eût pu encore ajouter que ce moderniste musulman a écrit un traité où il démontre que l'Islam est accessible au progrès et cherche à établir que cette religion est destinée à devenir la religion universelle de l'avenir <sup>1</sup>.

Nous devons mentionner aussi l'exposé des forces historiques et des influences extérieures qui ont agi sur la formation du Soufisme l'ascèse chrétienne, le néoplatonisme, le bouddhisme. Toutefois, l'auteur semble aller trop loin, quand il cherche déjà les cellules primordiales du Soufisme dans les prédications de Mohammed. Jamais les phénomènes du prophétisme n'ont été pris d'une manière plus mécanique et plus éloignée de tout mysticisme, que par Mohammed. L'ascétisme chrétien a eu sans doute une grande influence sur l'origine du Soufisme et sur l'élaboration de sa conception du monde. Ce n'est que dans des générations ultérieures que des influences néoplatoniciennes et panthéistes modifient les conceptions religieuses réalistes de l'Islam originel et s'affirment plus ou moins ouvertement dans la littérature traditionnelle <sup>2</sup>. Comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, on ne peut rencontrer ces idées dans le Coran que si on accepte pour ces textes l'interprétation des Soufis eux-mêmes (p. 186-190), qui naturellement avaient intérêt à prouver que leur doctrine était en concordance avec le Coran. Mais l'historien doit s'en tenir au Zâhir.

L'action puissante du Soufisme sur l'Islam orthodoxe qui se figeait dans l'observation ritualiste et dogmatique, a commencé vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle avec Al-Ghazâlî. L'auteur l'intitule à bon droit « le grand théologien constructif », car ce n'est que par son action retentissante que les points de vue soufis ont été introduits dans l'Islam orthodoxe. De nos jours, Macdonald est un de ceux qui connaissent le mieux les œuvres de cet homme, et il est mieux placé que quiconque pour nous indiquer sa position dans l'évolution religieuse musulmane. C'est aussi avec grand intérêt que nous avons lu les pages (p. 194-203) qu'il a consacrées, dans le cadre du Soufisme, à l'influence de ce grand penseur religieux.

1) *Al mustaqbal lil-Islâm*.

2) Voir mon essai dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p. 317 et suiv.

Les deux chapitres sur la vie mystique ont mis l'auteur à même de traiter en passant quelques points jusque là à peine abordés. Ainsi, par exemple, la question de savoir si des non-musulmans trouvent accueil dans les associations de derviches (p. 155 et suiv.), question qui est résolue différemment dans les différents ordres de derviches. Ainsi l'explication très importante, sur la conception de l'Église dans l'Islam opposée à celle de l'Église dans le christianisme (p. 177). La sentence traditionnelle (citée p. 188, ligne 3 en bas) sur le rapport graduel entre le rêve et la prophétie, est empruntée au Talmud de Babylone (*Berd-khóth*, f. 57<sup>b</sup>, milieu).

Mohammed mentionne souvent les Écritures saintes des Juifs et des Chrétiens. Pourtant il avait, même encore à Médine, une idée très confuse de ces Écritures. Il considérait p. e. les Évangiles comme un livre qui contient des lois (Sour. V, 51). Le septième chapitre du livre qui nous occupe présente d'une manière très attrayante un tableau des idées de Mohammed sur les livres révélés des juifs et des chrétiens, dans lesquels, croyait-il, son apparition était annoncée (p. 215, ligne 9 ; il faut lire VII au lieu de VI). Le sens véritable des Écritures aurait été obscurci par une fausse interprétation et par une application inexacte. La théologie musulmane s'est beaucoup occupée de rapporter des textes bibliques pouvant s'appliquer à l'apparition de l'Islam. Dans une mesure plus grande qu'al-Birûnî, dont l'auteur reproduit les témoignages bibliques (p. 234 suiv.), et antérieurement à lui, Ibn Qouteiba (mort en 889) a dressé l'inventaire complet de ces textes pour autant qu'ils étaient accessibles de son temps<sup>1</sup>. M. Macdonald jette un coup d'œil sur la littérature polémique, très développée des musulmans, s'occupant des erreurs dans les Écritures bibliques. Le Promachos sur ce terrain a été l'Andalou Ibn Hazm (p. 238 et suiv.), un des plus anciens représentants d'une sorte de critique biblique. De ces documents Ibn Hazm conclut que les accusations de falsification des textes ne se rapportent pas seulement à l'interprétation, mais que le texte même des Livres ne peut d'aucune manière être le véritable texte révélé par Dieu. Sous ce rapport l'auteur traite aussi de la Christologie de l'Islam, influencée par les sectes hérétiques ainsi que par le docétisme.

Jusque là le livre s'occupe principalement des événements religieux. Dans les trois derniers chapitres ce sont les faces politiques et sociales du problème musulman qui passent au premier plan.

1) Chez Brockelmann, dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, t. III, p. 46 et suiv.



Le huitième chapitre aborde, sous le titre de *L'activité missionnaire des musulmans* (p. 250-288), les rapports de l'Islam avec le monde non-musulman, depuis les débuts jusqu'à nos jours, l'expansion guerrière et pacifique de l'Islam. (La doctrine des *hadith*, mentionnée à la page 273, ligne 17, est déjà exprimée dans le Coran même, *Sour. V, 56*). Ici l'auteur développe de remarquables considérations sur le caractère des mouvements politiques modernes chez les peuples musulmans, comme celui des Jeunes-Turcs ou du parti nationaliste en Égypte, et sur leurs diverses attitudes à l'égard de l'Islam.

Dans le neuvième chapitre, *Les idées musulmanes sur l'éducation* (p. 288-822), l'auteur nous donne comme fruit de son expérience personnelle, des informations sur les programmes d'instruction élémentaire et supérieure, ainsi que sur les idées des penseurs musulmans les plus éclairés (Ibn Khaldoun et d'autres) au sujet de l'éducation de la jeunesse.

Le dixième chapitre enfin nous apporte des considérations sur *La part de vie intérieure dans l'Islam*, sur les superstitions qui ont cours, sur l'esprit dont les exercices religieux sont pénétrés, sur le rôle éminent que le culte des saints joue dans ces exercices, sur la place occupée par les contes populaires et érotiques dans la nourriture de l'esprit des masses populaires (p. 323-357). L'objet des conférences exigeait que l'auteur conclût par quelques mots sur la manière dont le missionnaire doit se conduire à l'égard des manifestations de l'âme populaire (p. 358-362). Il lui recommande, au lieu d'une critique hautaine, de pénétrer avant tout subjectivement la mentalité populaire et de faire preuve de sympathie pour sa nature particulière et ses manifestations.

Nous quittons le dernier livre de M. Macdonald avec l'impression qu'il nous a offert une lecture attrayante autant qu'instructive et qu'il a en même temps apporté nombre de points de vue nouveaux sur les problèmes musulmans traités. Sans doute il ne pouvait pas se proposer d'embrasser complètement le thème de l'Islam, que ce fût seulement sous le rapport systématique ou historique. Il a plutôt considéré les choses d'une certaine hauteur, pour permettre au regard de ne se poser que sur les sommets saillants. Le livre possède une particularité commune à la plupart des ouvrages de ces derniers temps, dans la littérature de langues diverses, qui offrent un tableau d'ensemble de l'Islam : il s'occupe surtout de l'Islam *sunnite*. Pourtant, pour bien comprendre le développement de l'Islam, il est d'une importance capitale de le comparer à cette autre branche de l'Islam, à l'Islam

*sché'ite*. La connaissance du monde intellectuel de cette forme parallèle constitue une exigence impérieuse de toute étude islamique, qu'elle poursuive des objets théoriques (histoire des religions) ou des objets pratiques, comme c'est le cas par exemple pour les auditeurs des Hartford-Lamson-Lectures. Un chapitre sur le *sché'isme* aurait été par conséquent un complément désirable à ce livre riche sous plusieurs rapports.

Dans un temps, où le problème de l'Islam devient au point de vue politique et colonial d'une actualité de plus en plus pressante, un tel livre est particulièrement propre à provoquer de l'intérêt dans les milieux les plus étendus.

I. GOLDZIHHER.

---

FRIEDRICH TRAUB. — **Theologie und Philosophie.** — Un vol. in-8° de VIII et 235 pages. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910 (5 marks).

Ce volume a pour sous-titre « recherche sur les rapports de la philosophie théorétique avec le problème fondamental de la théologie » ; c'est assez dire quel est son contenu. Il y a de longues années déjà que l'auteur s'occupe des questions relatives aux rapports de la philosophie et de la théologie, et il les examine ici d'un point de vue spécial : il limite son étude, d'une part au problème de l'existence de Dieu, de l'autre à la partie théorique de la philosophie, à l'exclusion soit de la morale, soit de la psychologie empirique.

Dans une intéressante introduction, où la question se trouve clairement et fermement posée, l'auteur définit les mots de : théologie, religion, foi, philosophie, dont il est en effet prudent de préciser le sens, puisqu'ils vont revenir sans cesse au cours de l'étude. Disons seulement que l'auteur se rattache à l'école que certains théologiens appellent, non sans quelque danger de confusion, *école expérimentale*. Pour lui la relation entre l'homme et Dieu est un fait donné d'où il faut partir pour établir la théologie. « La théologie, lorsqu'elle comprend bien sa tâche, écrit-il (page 8) ne prétend pas être autre chose que l'exposé de la foi, de son contenu et de son fondement ». Mais il sait se garder de l'excès où sont souvent tombés les « expérimentaux », et ne prétend nullement donner à son expérience religieuse une valeur théorique ; il sait que la théologie repose en définitive sur des « jugements de valeur » :



pardon de Dieu, grâce, piété, le seul fait de spéculer sur ces objets suppose que l'on en reconnaît la réalité ou la valeur, car ici ces deux mots sont synonymes, ce qui n'est pas le cas dans les autres domaines de l'expérience.

L'idée chrétienne de Dieu sera donc étudiée dans son rapport avec les trois disciplines philosophiques dont s'occupe notre auteur : métaphysique, psychologie et théorie de la connaissance.

Avant d'aborder son sujet, l'auteur procède à une rapide enquête et il a l'heureuse idée, au lieu d'étudier « le positivisme » par exemple, sous une forme générale où personne ne veut ou ne peut se reconnaître, de choisir quelques types représentatifs et de les étudier *in concreto*. C'est ainsi que nous apprenons à connaître trois défenseurs de la métaphysique, Paulsen, Wundt et Eucken ; deux positivistes, Avenarius et Mach ; deux représentants de la philosophie transcendente : Windelband et Rickert. Ces analyses, suivies de brèves critiques, nous ont paru remarquablement exactes, mais un peu diffuses ; l'auteur se perd souvent dans l'exposé général du système, au lieu de ramener l'attention sur le problème spécial qui fait l'objet de son enquête.

M. Traub expose ensuite ses vues personnelles, et conclut en quelques pages. Disons seulement qu'il suit la voie tracée par Kant ; pour lui aussi, la philosophie a pour mission essentielle « d'écarter le *savoir* pour faire place à la *foi* ». La connaissance philosophique et la connaissance religieuse diffèrent par leur nature autant que par leur source ou leur objet ; elles se développent parallèlement, et la seule question qui se pose à la métaphysique est celle de leur unité. Cette unité est plus qu'une simple absence de contradiction, mais moins qu'une unité numérique ou une fusion qui ferait disparaître les caractères spécifiques de l'un et l'autre mode de connaissance ; Kant trouvait cette unité dans ce qu'il appelait *la primauté de la raison pratique*. Notre auteur la cherche plutôt dans ce fait que pour lui la foi est la présupposition nécessaire du savoir. La science comme la morale repose sur des postulats ; elle suppose que le monde est connaissable dans son ensemble, etc. ; or ces postulats sont en dernière analyse d'ordre religieux. « Le savoir lui-même repose sur un postulat dont le bien-fondé ne peut être affirmé que par la foi » (p. 226).

Dès lors il est facile de comprendre à quelles conclusions dernières l'auteur va aboutir. L'unité de la foi et de la science étant ainsi établie, il y a collaboration et harmonie entre la philosophie et la théologie, toutes deux étant conçues comme les sciences critiques et normatives

des réalités universelles, l'une dans l'ordre des connaissances théoriques, l'autre dans l'ordre des valeurs pratiques.

On le voit, l'œuvre de M. Traub appartient au domaine de la haute et large apologétique religieuse; elle intéresse le philosophe plutôt que l'historien. Cependant elle ne sera pas inutile à ce dernier, non seulement parce qu'on ne saurait être l'historien de la religion sans en avoir fait quelque peu la philosophie; non seulement parce qu'elle contient quelques pages qui constituent une sérieuse contribution à l'histoire de la pensée religieuse contemporaine; mais surtout parce qu'elle jette un jour très vif sur certaines formes de pensée ou de préoccupation religieuse, qui sont souvent une source de confusion et d'obscurité pour les historiens d'un christianisme quelque peu évolué. Les mots de foi, croyance, théologie, religion, métaphysique, philosophie religieuse y sont nettement distingués et définis, et peut-on prétendre à devenir un historien des formes modernes du Christianisme tant que l'on n'a pas défini des concepts d'une aussi fondamentale et universelle importance?

A.-N. BERTRAND.

---

J. J. GOURD. — **Philosophie de la Religion**. Paris, F. Alcan, 1911. xix-311 pages.

L'ouvrage est précédé d'une préface, dans laquelle M. Boutroux fait ressortir l'originalité des conceptions de M. Gourd. Le livre lui-même se divise en deux parties d'importance inégale. Cette disproportion tient aux conditions mêmes dans lesquelles cette œuvre a été publiée. La première partie a été achevée par l'auteur, ainsi que la moitié de la seconde; mais les trente dernières pages ont été restituées par les éditeurs, qui les ont empruntées soit à un autre ouvrage de M. Gourd (« Les Trois Dialectiques », 1897) soit aux notes des cours dont le livre est une mise au point.

Les idées directrices sont faciles à dégager. Le domaine religieux n'est déterminé ni par la fantaisie, ni par les besoins de l'individu; c'est un domaine réel, que l'on peut déterminer objectivement, par une méthode philosophique, l'étude des éléments universels constitutifs de la réalité donnée. C'est l'*incoordonnable*. Cet incoordonnable n'est pas l'inconnaissable spencérien, car s'il ne peut être objet de science, il peut être



connu, intuitionné. On constate en effet qu'en chacun des quatre modes d'activité mentale, ayant tous pour but un agrandissement de l'esprit : activité théorique, pratique, esthétique, sociale, il y a un processus d'extension par coordination, qui s'appelle, selon le cas : science, morale, esthétique du beau, société, — mais qu'il y a à côté, ou plutôt au delà, un processus d'intensification par incoordination, qui s'appelle, selon le domaine considéré : absolu, sacrifice, esthétique du sublime, amour. Ce sont autant de « hors la loi », qui constituent le domaine de la religion.

La religion est donc à part des autres disciplines ; cependant, elle est en relation étroite avec elles, car le coordonnable et l'incoordonnable sont à la fois contradictoires et solidaires ; ce sont les deux faces inséparables, mais radicalement distinctes, de la réalité. Il y a plus : la coordination, surtout la coordination théorique, suppose l'incoordonnable. Le coordonnable, c'est la nature ; l'incoordonnable, c'est le surnaturel.

Car il est du plus grand intérêt de considérer que pour M. Gourd, *la religion, c'est le surnaturel*. A plusieurs reprises, il s'élève contre l'idée d'un *christianisme raisonnable*. C'est un des aspects originaux de sa pensée que cette revendication de l'absolu, de l'irrationnel même, du hors la loi, du mystère.

Remarquons enfin que cette philosophie de la religion n'est pas une théodicée : « Ce n'est pas Dieu qui doit déterminer la religion, c'est la religion qui doit déterminer Dieu. » Voilà pourquoi la première partie de l'ouvrage, « le domaine religieux », est beaucoup plus importante que la seconde, « la doctrine religieuse », et la détermine entièrement.

On ne peut examiner en détail les chapitres où M. Gourd détermine les quatre incoordonnables. L'incoordonnable théorique s'oppose au coordonnable comme l'immédiat, le différent, le spontané, le discontinu, l'absolu s'oppose à la répétition, à l'identité, à la nécessité, à la continuité, à la relation. Il est le nouveau, l'imprévisible, siège de mystère et objet d'espérance. Qu'il soit un élément de la vie religieuse, ce n'est pas douteux : car il représente cet aspect du réel, inexplicable et pourtant positif, qui échappe à l'intelligence scientifique et que toutes les religions ont revendiqué comme leur bien propre. On voit donc que, sur ce point, la philosophie de la religion, selon M. Gourd, est à égale distance d'une justification sentimentale de la foi, et d'une théologie rationaliste : la première serait peu de chose, en face de cette constatation que *c'est l'incoordonnable lui-même qui sert de fondement*

à la *coordination* (et M. Gourd le montre, par une dialectique quasi leibnizienne, en plaçant des déterminations qualitatives à la racine des déterminations quantitatives), la seconde, de son côté, n'est qu'une métaphysique inférieure au vrai plan de la religion, celle-ci étant au-dessus de toute coordination intellectuelle.

L'incoordonnable pratique, c'est le *sacrifice*, qui, au delà de la loi, intensifie la volonté par incoordination. Il n'obéit pas à l'idée du plus grand bien, il n'est pas moral, pondéré, réfléchi; c'est un acte de pure liberté, une révolte. Et c'est par là qu'il est religieux, surtout chrétien. Le christianisme, avec la rédemption, affirme un critère hors la loi, au delà de la justice, au delà de toute équité; il veut un oubli radical et un pardon absolu. — Dans l'esthétique, qui a pour domaine la sensibilité, le beau étend le plaisir par coordination, par harmonie, tandis que le sublime l'intensifie par violence et par incoordination. Or, la religion est toute sublime: témoin l'hébraïsme; ici, la parenté des deux émotions respectives fait la preuve.

Enfin, il y a l'incoordonnable social. La religion, qui a d'abord englobé toute la vie sociale, tend à s'en séparer. La société est une coordination; la société se développe dans la mesure où elle se laïcise, c'est-à-dire où elle étend son réseau de relations rationnelles et contractuelles; mais que coordonne-t-elle? Des consciences individuelles, que par conséquent elle suppose, comme des réalités qualitativement irréductibles donc, incoordonnables. Or, du choc de ces consciences jaillit un élément nouveau: l'amour, qui met l'accent sur ce qu'il y a d'irréductible, entre elles; la société de l'amour, qui est le vrai fondement de la société civile, est fondée sur l'incoordonnable; et c'est, en dépit des Églises, la vraie Cité de Dieu, où sont glorifiées les différences individuelles irréductibles.

Le mysticisme rassemble en un faisceau tous ces hors la loi; le mysticisme, « c'est l'aspiration à un hors la loi supérieur à tous les autres, dominant l'opposition loi — hors la loi. C'est la fonction unificatrice de la vie religieuse ». Il veut — comme dirait W. James — une « réaction totale ».

La doctrine religieuse est ainsi déterminée: le Dieu de la théologie traditionnelle ne peut convenir, car il exprime beaucoup plus le coordonnable que l'incoordonnable; outre que ses attributs sont souvent contradictoires entre eux, il a pour unique fonction d'être la clé de voûte du système de la coordination par la loi. Il faut donc un Dieu qui soit d'accord avec le hors la loi: et non pas qui soit la cause des hors



la loi (car ce serait encore de la loi, de la causalité), mais qui soit le hors la loi lui-même. Ce Dieu est immanent, puisque l'incoordonnable est un aspect du réel, comme le coordonnable en est un autre : Dieu et la nature, voilà le réel ; mais Dieu reste surnaturel, donc religieux. Ce Dieu est transcendant, par notre propre effort : car nous éliminons la représentation du coordonnable en accumulant les hors la loi dans notre pensée. Et ce Dieu est personnel, car il unit en lui le sujet et l'objet, comme une conscience. Mais il faut concevoir cette personnalité symboliquement : nous choisissons un hors la loi (par exemple la personnalité du Christ), et nous transportons sur lui notre Dieu transcendant. — Conclusions pratiques : essayons de fonder nos Églises sur le respect des différences individuelles, sur le hors la loi.

On reconnaîtra d'abord que cette courte « doctrine religieuse » n'est pas bien claire : l'auteur ne l'ayant pas écrite lui-même (surtout la fin), on n'insistera pas. Aussi bien, n'est-ce pas l'essentiel de l'œuvre. — On saisit sans peine les influences particulières que révèle ce livre : celle de la pensée religieuse protestante, plus que de la théologie proprement dite, avec l'apport considérable des doctrines anti-intellectualistes et intuitionnistes de l'expérience religieuse qui y dominent depuis quelques années ; — et celle de la philosophie de la liberté, selon Renouvier et Secrétan.

C'est bien ici une *philosophie de la religion*, avec ce que le mot comporte d'individuel et d'esthétique. M. Gourd montre contre Sabatier l'insuffisance de la psychologie et de l'histoire à fonder la pensée religieuse ; et c'est pourquoi, insistant sur ce qu'il y a de proprement surnaturel dans la religion, il ne peut se satisfaire de la psychologie ni de la sociologie religieuses. C'est une *philosophie*, au sens traditionnel du mot, et nullement une contribution à la science des religions. Beaucoup de dialectique, d'analyse, de réflexion logique, d'effort constructif ; peu d'observations, d'exemples, de faits. Faut-il dire avec cela que la religion est considérée non pas dans son sens historique, dans son évolution, mais comme la croyance personnelle d'un chrétien, d'un protestant extrêmement libre vis-à-vis des formes traditionnelles de sa foi ? Cela expliquerait bien cet accord, à vrai dire surprenant sans cette remarque, entre la philosophie du hors la loi et la religion elle-même. Vraiment, cette religion si évoluée, si dépouillée, peut-elle satisfaire les exigences d'une science des phénomènes religieux ? Nous ne le croyons pas.

L'étude des trois premiers incoordonnables ne présente pas de diffi-

culté de fond : il n'en va pas de même de celle de l'incoordonnable social. La conception même que l'auteur se fait de la société est bien particulière. Sous prétexte de combattre la théorie de la conscience collective, dont il ne voit ni la nécessité logique, ni la réalité, il la confond avec la théorie de l'organicisme social ; et il ne veut admettre d'autre réalité que celle des consciences individuelles. La société n'est qu'une valeur, un mode d'agrandissement de l'esprit, au même titre que la science ; elle semble suspendue à la bonne volonté individuelle. La société est une coordination, mais ce mot est ambigu : jusqu'alors, il a représenté l'activité de l'esprit en extension, peut-il maintenant représenter le déterminisme social, qui fait des phénomènes sociaux une réalité propre ? L'auteur semble ne pas vouloir de ce sens : la société est alors réduite à n'être qu'une création contingente de l'esprit — peut-être une fin de la moralité. Mais alors cette sociologie n'est plus qu'une morale sociale contractuelle — louable d'ailleurs, mais reposant sur la base ruineuse (du moins ruineuse au point de vue positif) d'un individualisme radical. La société est fondée sur ce qu'il y a d'irréductible dans l'individu, c'est-à-dire sur du non-social. Et la religion (ce christianisme épuré et mystique qui la représente) est facilement mise hors de la société, puisque l'incoordonnable social (l'individu) qui en est un des éléments, est précisément non-social.

Quant à faire naître de cet incoordonnable social l'amour chrétien, c'est encore un résultat des prénotions chrétiennes impliquées dans cette conception de la religion ; car on pourrait tout aussi logiquement, plus peut-être, voir dans cet obstacle à la coordination tout simplement la guerre, la guerre au sens proudhonien, au sens nietzschéen, la guerre libératrice, purificatrice, génératrice d'énergie, libre champ ouvert aux volontés fortes, la guerre domaine de l'imprévisible, du sacrifice et du sublime. — Cet exemple montre ce que de telles constructions ont de subjectif ; et, d'autre part, bien des choses que l'auteur présente comme irréductibles, comme des absolus, ne sont posées comme telles que parce que l'on se confine dans la pensée individuelle : certains impératifs, certains sacrifices, par exemple, pourraient recevoir au contraire une explication sociologique. Il n'est pas jusqu'à la conception même de la religion comme le domaine du *surnaturel*, conception si importante dans la pensée de l'auteur, qui ne soit justifiable de la sociologie, s'il est vrai que les religions soient fort antérieures à la distinction du naturel et du surnaturel.

Cependant, quelques réserves qu'il y ait à faire au point de vue scien-



tifique, le livre de M. Gourd est intéressant à plus d'un titre : d'abord, il témoigne d'une vigueur dialectique | peu commune, et il manifeste un esprit habitué à manier les spéculations métaphysiques avec une force, une subtilité et un accent personnel qui, *mutatis mutandis* et presque en sens inverse, rappellent O. Hamelin. Ensuite, ce livre est caractéristique d'un état d'esprit individuel, d'un milieu et d'une époque ; c'est un témoignage de conscience. Contre les théodicées rationalistes, contre la psychologie religieuse habile à ramener aux formes de la psychologie générale les phénomènes religieux, contre la science positive et historique des religions, M. Gourd, avec une extrême liberté d'esprit, s'attache, non seulement à déterminer les conditions d'intuition du « hors la loi », mais encore à en déterminer la réalité objective. La religion n'est pas seulement une vie intérieure, c'est une philosophie de l'absolu.

JEAN L. SCHLEGEL.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**Sertum philologicum Carlo Ferdinando Johansson oblatum. Festskrift tillegnad Karl Ferdinand Johansson, på hans 50-årsdag den 16 september 1910.** — Göteborg (chez Wettergren et Kerber), 1910, in-8° 170 p. (plus une planche hors texte, et les pages de titre et table non paginées). — Des douze articles que renferme ce recueil offert à M. K. F. Johansson, le linguiste et indianiste bien connu d'Upsal, par ses compatriotes, amis ou anciens élèves, et organisé par M. E. Lidén, cinq touchent de près à l'histoire des religions et sont à signaler ici :

M. Jarl Charpentier, dans *The Les'yd-theory of the Jainas and Ajivikas* (p. 20-38), expose avec une grande lucidité une curieuse théorie des jainas : celle des six *leçyd*, ou « couleurs » de l'âme.

M. Sam Wide, dans un article intitulé *Baum, Vogel und Axt* (62-69), examine quelques monuments qui, d'après lui, attestent chez les Grecs un culte des oiseaux associé au culte des arbres.

M. Nathan Söderblom, dans *Johannes Rudbeckius et les privilèges des prêtres païens* (p. 70-90), rappelle les idées hardies d'un évêque luthérien du xvii<sup>e</sup> siècle.

M. O. A. Danielsson, dans la première des deux notes qui composent ses *Italica* (p. 81-104), étudie, avec sa rare compétence d'italisant, les formes compliquées et difficiles du nom du dieu *Mars*.

M. O. Lagercrantz, *Zur Herkunft des Wortes Silen* (p. 116-121), discute l'étymologie du nom dorien Σιλανός, ionien-attique Σιληνός, qu'il explique par le thraco-phrygien. M. Kretschmer a publié à peu près en même temps le même rapprochement, *Glotta*, II, 398.

A. MEILLET.

HAROLD M. WIENER. — **The origin of the Pentateuch.** — Londres, Elliot Stock, 1910, 1 vol. in-8, v et 152 pages. — Voilà le troisième livre publié par notre auteur sur la question du Pentateuque. C'est un troisième plaidoyer pour défendre l'opinion traditionnelle à ce sujet contre la critique moderne. Mais ce plaidoyer est aussi peu probant que les deux autres. Il reproduit d'ailleurs, en partie, les mêmes arguments employés précédemment dans le but indiqué et rajeunis seulement quant à la forme. Il témoigne de la même suffisance de l'auteur et de son superbe dédain pour les critiques les plus autorisés de nos



jours, présentés comme des ignares, qui commettraient les confusions les plus grossières et ne verraient point l'évidence des faits, mis en évidence par lui.

En réalité, ces nouvelles études, qui doivent établir l'unité du Pentateuque et son origine mosaïque, ne peuvent que faire hausser les épaules à tous ceux qui sont quelque peu au courant de toutes les faces du grand et important problème dont il s'agit. Il ne convaincra que ceux qui sont persuadés à l'avance et qui ont, comme M. Wiener, le parti pris de ne pas démordre de la tradition. La science vraie ne saurait tirer aucun profit d'écrits aussi tendancieux, qui ont l'air d'appliquer la méthode historique, mais qui cherchent surtout à discréditer celle-ci.

On regrette la peine et la persévérance louables déployées ainsi pour soutenir une thèse surannée, qui n'a plus aucune chance de succès dans le monde savant. Puissent-elles enfin être consacrées à une meilleure cause.

C. PIEPENBRING.

RUDOLF KITTEL. — *Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1910, VIII-224 p., 6 planches et 10 illustr., 3 marks. — Un enseignement religieux est, on le sait, donné en Allemagne dans les écoles (*Volksschulen*) par les instituteurs. On se préoccupe de divers côtés de mettre cet enseignement « d'accord avec les résultats assurés de la recherche scientifique ». Pour répondre à ce désir, le ministère saxon du culte et de l'instruction publique a appelé M. Kittel à faire, devant un groupe d'instituteurs, six conférences sur les principaux résultats acquis par la science de l'Ancien Testament. Ce sont ces conférences que le professeur de l'Université de Leipzig publie, ainsi que les réponses qu'il a faites à quelques-unes des questions que lui ont posées ses auditeurs.

Cette brochure renferme d'excellents conseils, pleins de mesure, de bon sens et de tact pédagogique sur l'emploi à faire de l'Ancien Testament dans la formation morale et religieuse de la jeunesse. La préoccupation principale de l'auteur est de montrer que les récits bibliques conservent leur haute valeur éducative, quand même on adopte les conceptions nouvelles que suggèrent les recherches historiques modernes.

Le bilan que M. Kittel essaie de dresser des résultats de ces recherches — en passant en revue successivement les fouilles, les études d'histoire littéraire et enfin les enquêtes d'histoire religieuse —, intéressera d'autres lecteurs encore que les spécialistes de l'éducation. Ce tableau paraît juste dans les grandes lignes. Il a été tracé avec un souci scrupuleux de distinguer ce qui est certain de ce qui est vraisemblable ou seulement hypothétique. L'auteur — cela n'étonnera pas ceux qui connaissent ses travaux — se montre sévère surtout dans sa critique de la critique ; il ne range pas volontiers parmi les résultats assurés ou même plausibles de la science les conclusions qui s'écartent des conceptions traditionnelles. Peut-être, étant donné le but de l'ouvrage, eût-il été indiqué

de développer un peu moins les points où M. Kittel se sépare de la majorité des critiques et d'insister davantage sur ceux qu'admet la quasi unanimité des hommes compétents.

ADOLPHE LODS.

**THEODOR WÄCHTER. — Reinheitsvorschriften im griechischen Kult.** — Giesen, 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IX, 1). — M. Theodor Wächter a exposé et expliqué, dans ce volume d'environ cent cinquante pages, les nombreux cas et les divers procédés de purification prescrits par le rituel de la religion grecque. La pureté, à la fois matérielle et morale, était nécessaire à qui voulait entrer dans un sanctuaire, prier ou sacrifier ; à plus forte raison était-elle indispensable aux prêtres. Tels vêtements étaient purs, tels autres impurs ; la question de pureté se posait à propos des anneaux, des ceintures, de la coiffure, de la chaussure. Les principales causes d'impureté provenaient de la naissance des enfants, de la menstruation, de la maladie, de la mort, du meurtre ; tels animaux étaient impurs, telles plantes l'étaient aussi, et de même tels métaux. Il y avait des cas où les étrangers, les esclaves, les femmes, les hommes devaient être exclus des cérémonies du culte.

Tous les faits et tous les textes relatifs à ces diverses parties du sujet sont cités avec précision par M. Th. Wächter. Son livre évitera désormais maintes recherches de détail. Un index alphabétique, aussi complet que possible, en rend l'usage facile.

J. TOUTAIN.

**KARL KIRCHER. — Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum.** — Giessen, 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IX, 2) — Le rôle du vin dans le rituel et la religion hellénique paraît avoir été considérable. Les libations de vin remontaient à une très haute antiquité ; elles étaient pratiquées pour solliciter la protection des dieux, pour les remercier de leur bienveillance ; elles avaient une valeur tantôt purificatoire, tantôt expiatoire ; elles avaient lieu, au moment du repas, en l'honneur du dieu que les Grecs appelaient Agathodaemon. Le vin était aussi employé, avec un caractère religieux, dans les rites du serment.

Comment ces libations étaient faites ; dans quels cas on se servait de vin pur ou de vin mélangé d'eau ; quel était le véritable caractère de cette offrande du vin à la divinité ; en quoi consistaient les fameux *συμπόσια* des Grecs ; quels étaient les gestes, les paroles, les attitudes traditionnels en de tels banquets ; à quelles règles spéciales (*νόμοι συμποτισκοί*) devaient obéir tous ceux qui y prenaient part : telles sont les principales questions qu'envisage et qu'étudie M. K. Kircher. D'après lui le vin doit son caractère et son rôle religieux à son analogie avec le sang : il aurait été de plus en plus utilisé comme un substitut du sang humain. M. Kircher cite plusieurs faits, qui semblent justifier sa théorie. Par exemple, le vin, d'abord mêlé de sang, puis pur, a remplacé le



sang qui primitivement scellait les contrats [de fraternité entre deux individus.

L'étude de M. Kircher sur l'emploi rituel du vin dans l'antiquité est aussi complète qu'on peut le désirer. C'est une contribution fort utile à l'histoire des rites de l'antiquité classique.

J. TOUTAIN.

A. LOISY. — **Jésus et la tradition évangélique**. 288 p. in-12, Paris, Nourry, 1910. — On trouvera ici reproduits, avec quelques éclaircissements, trois des chapitres les plus substantiels de l'introduction au Commentaire des Évangiles synoptiques. L'auteur y a condensé le fruit de ses analyses et de ses méditations sur les premières origines chrétiennes. Dans une préface nouvelle d'une cinquantaine de pages, il marque sa position, toute critique, à égale distance d'une crédulité naïve et d'un scepticisme enfantin. S'il ne pense pas que l'histoire évangélique doive être volatilisée en un mythe, il n'est pas d'avis, non plus, que son résidu solide puisse être utilement atteint par une dissection purement littéraire des sources. L'auteur marque également quelque défiance à l'égard de toute application superficielle de la méthode comparative, qui irait à atténuer l'originalité propre des ensembles à confronter. Par rapport à la question johannique, toujours débattue, M. L. concède à Wellhausen que le 4<sup>e</sup> évangile est probablement l'œuvre d'une école, plutôt que d'un seul auteur, mais il maintient l'unité relative de la pensée et l'absence de traditions proprement dites, distinctes de celles qui sont à la base des Synoptiques. — Au total, chef-d'œuvre de mesure et de finesse, digne d'une plume champenoise, et de celle-là.

F. N.

GRAPIN. — **Eusèbe. Histoire ecclésiastique, liv. V-VIII**. — Paris, Picard, 1911, 561 p., in-12, 5 fr. (Collection Hemmer et Lejay). — Sauf de rares vétilles (faute d'esprit, p. 252, l. 10, singulier pour pluriel, p. 49, l. 9, l'inverse p. 75, l. 15), le texte grec et la traduction française sont correctement imprimés. La version est sinon toujours très élégante, au moins exacte. On n'épiloguera pas sur νεανίς, rendu par « jeune fille » dans un contexte où le mot s'oppose à παρθένος (p. 69); « femme jeune » vaudrait mieux et M. G. n'en disconvient pas (p. 516). Pourquoi πλείστοι ὅσοι interprété « si nombreux », p. 251, ou « un très grand nombre » p. 431 où il s'agit de confesseurs chrétiens, signifie-t-il simplement « beaucoup » (p. 96), quand il s'applique à des martyrs hérétiques? Autre nuance pâlie p. 299, ch. III, dern. l. (dissentiment d'Étienne et de Cyprien). L'esprit critique du traducteur restera d'ailleurs hors de conteste pour qui lira, dès la première, les notes utiles et concises qu'il a groupées à la fin du volume. Elles renvoient très souvent, soit à d'excellents manuels, tel celui de Mgr Duchesne, soit aux sources et aux monographies les plus récentes.

F. N.

FRÉDÉRIC MACLER. — **Contes et légendes de l'Arménie** (*Petite Bibliothèque arménienne*), préface de René Basset. Un vol. in-16 de xv-196 pages. Paris, E. Leroux, 1911. Prix : 3 fr. — Comme l'indique M. R. Basset dans son instructive préface, l'intérêt de ce petit volume réside surtout dans le fait qu'on n'a pas suffisamment montré jusqu'ici l'importance de l'Arménie au point de vue du folklore et qu'on trouvera dans le choix de traductions de M. Macler les éléments d'une juste appréciation. On y verra l'Arménie servant d'intermédiaire entre le monde sémitique et le monde iranien. Même, se pose la question des rapports avec la Chine. Il n'est pas invraisemblable que les Arméniens, grands voyageurs et grands commerçants, aient parcouru eux aussi les grandes voies de l'Asie centrale et qu'ils puissent fournir à leur tour une contribution aux recherches suscitées par les découvertes récentes dans cette région. M. Macler consacre un chapitre (le XXIV<sup>e</sup>) à la question du *Tchinoumatchin* et du *Djenastan* ou *Djenastan*, pays d'origine de la famille des Orpéliens, où Saint-Martin reconnaissait la Chine.

Le recueil de *Contes et Légendes de l'Arménie* se divise en deux parties. La première comprend la traduction d'un choix de contes qui ont généralement été publiés en arménien dialectal; la seconde, quelques légendes que l'auteur a recueillies sur place au cours de sa mission en Arménie, en 1909. Parmi ces dernières il faut noter quelques pratiques magiques contre le scorpion, le mauvais œil, etc., le nom de *Thoukh Manouk* « adolescent brun » donné à certains arbres touffus, généralement des noyers, objets d'une vénération particulière. Dans les contes eux-mêmes on retrouve de singulières croyances qui ont encore cours, comme celle qui admet que l'âme d'un individu habite un objet ou un animal, et que pour atteindre et tuer cet individu, il faut se saisir de l'objet ou de l'animal qui cache son âme.

R. D.

**Documents illustrative of the Continental Reformation** edited by Rev. B. J. Kidd, D. D., etc. — Oxford, Clarendon Press (London, H. Frowde), 1911, 742 p. 18°. — L'auteur a voulu procurer aux étudiants anglais désireux de se familiariser de plus près avec l'histoire religieuse de l'Europe au xvi<sup>e</sup> siècle un instrument de travail facile à manier et d'un bon marché appréciable. Déjà MM. Gee et Hardy avaient publié en 1896 un recueil analogue pour l'Angleterre seule, les *Documents illustrative of English Church History*. Le livre de M. Kidd comprend un choix des textes les plus divers, édits de souverains, recès de diètes, rescrits officiels, confessions de foi, liturgies, catéchismes, correspondances de théologiens, polémiques, etc.; les pièces sont ou bien fournies en entier ou, plus souvent, par extraits seulement. L'idée en elle-même est bonne et le nouveau manuel rendra certainement des services surtout s'il ne détourne pas la jeunesse studieuse d'une étude plus complète des sources. Pour ce qui est de l'exécution du programme que l'auteur s'est tracé, il y aurait naturellement plus d'une observation de détail à



présenter sur le choix même des documents<sup>1</sup>, sur la façon de les présenter<sup>2</sup>, sur la langue dans laquelle il les incorpore à son ouvrage. Beaucoup de citations sont fournies dans la langue originale (latin, français, voir même un texte grec<sup>3</sup>); mais d'autres ne sont données qu'en traduction anglaise (p. ex. p. 19, 29, 41, 46, 63, etc.); si encore l'on avait méthodiquement exclu les langues étrangères pour faciliter la besogne au lecteur! Mais il y a par exemple à la page 81 une lettre *latine* du légat Aléandre, et à la page 82 une autre du même, qui est traduite en *anglais*. Pourquoi encore, dans un recueil plutôt théologique, placer les traités de Madrid et de Crespy? Pourquoi donner aussi des fragments plus ou moins considérables du *Petit catéchisme* de Luther ou de l'*Institution chrestienne* de Calvin? Tout étudiant sérieux qui voudra parler de ces ouvrages et les juger sera bien obligé de les lire en leur entier. Le reproche le plus sérieux que l'on pourrait faire à M. K., c'est d'avoir notablement avantagé certaines nations européennes, quant à l'espace alloué, au détriment de certaines autres. L'Allemagne ne compte pas moins de 149 pièces<sup>4</sup>, la Suisse (celle de Zwingli et de Calvin) 202 pièces; cela fait ensemble près des cinq sixièmes du volume; pour les huguenots de France, il y a huit pièces; dix-huit pour l'Écosse, 4 pour la Pologne et la Hongrie, 4 aussi pour la Néerlande. Les Scandinaves sont bizarrement morcelés en trois paragraphes assez distants les uns des autres, au milieu des pièces relatives à la Réforme allemande.

R.

H. BERR. — **La synthèse en histoire.** — Paris, Alcan, 1911, un vol. gr. in-8° de xvi-272 pages. — M. H. Berr poursuit depuis dix ans, par l'effort soutenu de la *Revue de synthèse historique* qu'il anime de son zèle, une œuvre qu'il n'est pas permis d'ignorer : il a voulu faire cesser — et il se peut bien du moins qu'il les diminue — « l'état inorganique des études historiques », « les excès de l'analyse et de la spécialisation », l'ignorance têtue en laquelle se tiennent réciproquement historiens et philosophes. Il a à lutter chaque jour contre la répulsion et l'effroi que cause la synthèse, mot et chose, aux tenants du particularisme historique, aux micrographes, aux ciseleurs de *Beiträge*. Et

1) Selon les points de vue, l'on trouvera qu'il y a pénurie ou surabondance dans telle rubrique. Ainsi il n'est pas douteux qu'une lettre unique, empruntée aux *Epistolae obscurorum virorum* ne fournit pas aux étudiants de lumières suffisantes, sur la rubrique : *Renaissance et obscurantisme*; ainsi encore, l'on ne rencontre que quelques vagues allusions aux anabaptistes allemands, alors que l'auteur consacre huit pages aux anabaptistes suisses, beaucoup moins importants.

2) On ne voit pas que l'auteur ait toujours employé les meilleures éditions; l'on ne comprend pas bien non plus pourquoi il a rogné certains textes, dont on ne peut saisir l'importance qu'en les connaissant *in extenso*.

3) C'est une lettre de Melancthon à Camérarius, p. 179.

4) L'auteur remonte jusqu'à la bulle de Clément VI (1343) ce qui nous semble prendre les choses d'un peu haut.

comme, en toute équité, il reconnaît qu'on ne saurait leur dénier au profit des philosophes architectes leur utilité de bons maçons de la première heure, il écrit ce livre excellent pour leur bien montrer ce qu'est — ce que sera — cette synthèse. D'abord elle devra systématiser leurs patientes besognes, grouper, agencer les « données à toujours » obtenues par eux — c'est la *synthèse érudite* —, puis, les faits une fois assemblés et sériés, elle travaillera à les unifier, à les ramener à des principes explicatifs — c'est la *synthèse scientifique*. M. Berr souhaite que son livre soit lu des étudiants en histoire pour qu'ils s'initient à des questions générales, des étudiants en philosophie pour qu'ils s'intéressent aux problèmes particuliers de l'histoire.

Souhaitons qu'il soit lu — et bien lu — par les étudiants en histoire religieuse. Il y a dans notre discipline quelques centaines de « synthétistes » pour quelques dizaines d'exégètes. Il est peu, il n'est peut-être pas de domaine de l'histoire où il ait été essayé autant de synthèses — érudites ou scientifiques — qu'en histoire religieuse, où il en ait été autant détruit quelque dix ans après leur construction. On a à peine ébauché une pratique pour la découverte et le classement du fait religieux (on a même à peine esquissé une définition de ce fait) que déjà l'on synthétise à force. C'est peut-être même un des caractères, et non le plus louable, du développement de nos études que méthode et synthèse menacent constamment de s'y confondre. M. Berr qui a consacré un examen sagace et d'ailleurs empreint de toute l'estime qu'elle mérite à la synthèse « sociologiste », eût pu dans d'autres systèmes plus ou moins actuels relever cette étrange équivoque entre méthode et doctrine.

P. A.



# CHRONIQUE

## COMMUNICATION

### Les deux livres sacrés de Yézidis<sup>1</sup> (suite).

Le professeur Bittner vient de donner les premiers résultats critiques<sup>2</sup> de son étude sur les curieux documents yézidis publiés, il y a six mois, dans *Anthropos*. Ils sont de nature à calmer les inquiétudes nombreuses, les doutes même qui s'étaient élevés sur leur authenticité. — Voici, selon ce qu'il nous écrivait lui-même, les conclusions de l'étude critique du professeur Bittner : a) les recensions en arabe recueillies par le R. P. Anastase offrent un texte généralement plus correct que celui qu'avait publié Isya Joseph<sup>3</sup>; b) La recension en kurde n'est qu'une version amplifiée<sup>4</sup> de ce texte arabe, — mais doublement précieuse : d'abord, en ce qu'elle éclaircit les mots douteux du texte, en fournissant leur équivalent kurde; puis, en ce qu'elle constitue, par elle-même, le seul document connu sur un dialecte kurde qui n'avait pas encore été étudié<sup>5</sup> —, et qui se rapproche du dialecte « mukri »<sup>6</sup>.

Dans son article, le Dr Bittner fit remarquer d'abord que quatre années avant les premières publications du R. P. Anastase sur les Yezidis<sup>7</sup>, en 1895, Oswald H. Parry<sup>8</sup> avait déjà publié la traduction anglaise du premier de ces deux « livres sacrés » *كتاب الجلوة* d'après un manuscrit arabe; — et que le manuscrit traduit et publié par Isya Joseph en 1909 en fournit un autre texte,

1) cfr. *RHR*, tome LXIII, n° 2, pp. 245-246.

2) Dr Maximilian Bittner, *Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik* (in *Anthropos*, VI, pp. 628-639, 1911).

3) Dr Isya Joseph, *Jezidi Texts*, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. XXV-2, pp. 111-156, et XV-3, pp. 218-254 texte arabe et trad. angl.

4) Preuves in Bittner, *l. c.*, 631.

5) Cfr. Oskar Mann, *Die mundart der Mukri-Kurden*, Berlin, 1906 et 1909 (cfr. *Anthropos*, *l. c.*, 629 et n. 6).

6) Sommaire du *Kitāb al Jalwāh* : a) dibājah. b) 5 chapitres, de 11 + 11 + 7 + 8 + 2 paragraphes définissant les attributs et le rôle du shaykh 'Adī en tant que « Dieu ». — Sommaire du *Maṣḥaf-i-rash* : 33 chapitres d'un seul paragraphe, sauf le 24<sup>e</sup> (des « interdictions ») qui en contient onze; sur l'ordre successif de la création du monde.

7) In *Al Machriq*, 1899 : cfr. H. Makas, *Kurdische Studien*, 1900 (in M. Hartmann : *Materialien zu einer Geschichte der sprachen und Literaturen des vorderen Orient*, Heft I, pp. 48-53).

8) *Six Months in a Syrian Monastery : with some account of the Yazidis or devil worshippers of Mosul, and El Jilwah, their sacred book.*

— voisin, mais distinct, à la fois, du texte Parry et des deux textes recueillis par le R. P. Anastase<sup>1</sup>.

Dans la suite, l'auteur donne les principaux résultats de la comparaison critique de ces quatre textes, — avec l'aide de la version kurde<sup>2</sup>, ils sont extrêmement suggestifs et complexes. Leur examen, qui sortirait du cadre de cette « Chronique » — peut être différé jusqu'au moment de la publication intégrale de l'œuvre du Dr Bittner<sup>3</sup> sur les livres yézidis.

Espérons qu'elle nous fixera sur la date probable de la composition de ces deux livres étranges : on parle pour le *Kitdb al Jalwah* (Livre de la Révélation) de l'an 558/1162, et pour le *Mashaf-i-Rash* (Livre Noir) de l'an 743/1342<sup>4</sup> ? — *A priori* ces deux dates si reculées me paraissent bien difficiles à admettre.

Et la lecture d'un ouvrage récent sur le shaykh 'Adî († 558/1162)<sup>5</sup>, le saint par excellence des Yézidis, — semble montrer, par l'ensemble précis des quinze textes qu'il a traduits, en suivant l'ordre chronologique, — que la communauté soûfie du Jabal Hakkâr a exercé, plus longtemps qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, son hégémonie sur les Kurdes<sup>6</sup> voisins, — les futurs « Yézidis ». — Or, les idées primitives soûfies<sup>7</sup> sont tellement mêlées d'éléments étrangers, ici, dans ces deux « livres sacrés », que je n'aperçois pas le moyen d'en faire remonter la composition aussi haut ; quand à la rédaction actuelle du texte arabe, n'est-elle pas sûrement<sup>8</sup> récente ? En tout cas, on voit que grâce à la publication du Dr Bittner l'étude des textes « sacrés » yézidis entre aujourd'hui dans la période de critique textuelle.

Louis MASSIGNON.

1) Qui les nomme « version de Mossoul » et « version de Sinjâr (cfr. *Anthropos*, VI, 8).

2) Il signale (p. 639 n. 1) l'ouvrage de Djelal Noury, *le Diable promu Dieu : essai sur le yézidisme*, Constantinople, imprimerie du Jeune Turc, 1910 ; écrit d'après un ouvrage turc du vali Mostafa, son père, imprimé à Mossoul, en 1323/1905 (trad. Menzel, Leipzig, 1911 : cfr. Frank, *Scheich 'Adî*, pp. 98-101).

3) Annoncée ; séance du 8 mars 1911 de l'Académie des Sciences de Vienne (cfr. *Anzeiger*, 1911, Nr. VIII, philos.-hist. Cl., pp. 62-66).

4) Bittner, *l. c.*, p. 632 ; cfr. Frank *l. c.* pp. 41-42.

5) Rudolf Frank, *Seheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezids*, Kirchhain, 1911, 134 pp.

6) Le shaykh 'Adî parlait kurde. On sait que le shaykh 'Adî parlait à la fois l'arabe et le kurde : cfr. son mot au mort pour qui il avait prié et qu'il avait délivré du dam « Yâ Hosayn, khôshâ, khôshâ ! » (O Hosayn, te sens-tu bien ?) : selon al Bârostâqî, in al Tâdifî, *Qalâyd al jawdhîr*, éd. 1317, p. 85, l. 22.

7) Au sujet du prototype soûfi du « Satan » yézidi, — l'article publié ici même (*RHR*, LXIII, 195-207) suscite les observations suivantes : p. 197 n. 3 : lire « nishwâr » — p. 200 n. 3 : l'attribution est confirmée par la découverte récente (mai) du *Sharh al Tawdsîn* de Roûzbahân Baqlî (606/1209), ap. ses *Shatîhiyat* (ms. Stbl Qâdhî'ask. 1271), ouvrage capital pour la connaissance de cette doctrine hallâjiyenne — p. 204 (début) et 207 n. 2 : ce texte provisoire doit être conféré avec les variantes de la recension du texte précité (*Shatîhiyat*) de Roûzbahân. — p. 207 l. 5 : lire « maldoûda » — l. 8 : corr. : « voici que je l'ai eu »... (« Ich habe Alles noch erlangt »... ap. Hammer).

8) Cfr. *RHR*, LXIII, 246, l'exemple donné l. 9. — Cfr. Frank, *l. c.*, pp. 41-42 sur le *Kitdb-al-dschilwe* (sic) et le *Maşhaf resch*.



### DÉCOUVERTES

**Le temple maya de Quirigua** (Guatemala). — L'institut archéologique d'Amérique a entrepris des fouilles importantes au Guatemala sur lesquelles le *Bulletin* (juin 1911) de cette association fournit d'intéressants renseignements. Il a fallu tout d'abord abattre les arbres géants qui encombraient le site de l'ancien temple de Quirigua, chasser la faune innombrable. Mais à la seconde campagne la végétation avait de nouveau recouvert les ruines, et les essences les plus élevées atteignaient une vingtaine de pieds. L'ancienne ville devait être composée de maisons en bambous. Seul subsiste l'ensemble servant aux cérémonies religieuses que, pour des raisons qui nous échappent, on établissait en pierre. Ce sont des temples massifs, des palais, des pyramides et divers monuments. Une grande place rectangulaire longue d'un mille et enserrée de trois côtés par des terrasses, précédait ces ruines importantes qui n'ont pas été entièrement déblayées. On y a trouvé en grand nombre des stèles souvent très hautes couvertes de sculptures et de hiéroglyphes puis de soi-disants autels, gros blocs zoomorphes également couverts de signes. De la grande place on pénètre dans une place plus petite fermée sur trois côtés, disposés en trapèze, par des gradins élevés constituant un amphithéâtre pouvant rivaliser comme contenance avec les amphithéâtres romains. Sur la face libre, au nord de cette *Ceremonial plaza*, supposée affectée aux grandes cérémonies religieuses, se dressait une petite pyramide. Les explorateurs ont l'impression que la civilisation des Mayas accordait un rôle considérable au culte et que le gouvernement devait être à base théocratique.

**Apocryphes bouddhiques en Asie centrale et en Chine.** — M. Paul Pelliot a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 290-291) que les manuscrits qu'il a rapportés de Touen-houang permettent de connaître la littérature bouddhique apocryphe dont on ne possédait jusqu'ici que les titres. Tel est le *Soutra de la conversion des Hou*, qui narrait le voyage fabuleux de Lao-tseu en Asie centrale et dans l'Inde où il devint le Bouddha. « Dans l'ensemble, il s'agit d'œuvres de religion populaire, composées en Chine même. Mais pour certains textes, il semble bien qu'ils dérivent de la littérature bouddhique qui, du 1<sup>er</sup> au x<sup>e</sup> siècle de notre ère, se développa de façon autonome au Turkestan chinois et indépendamment parfois du bouddhisme indien. » M. Pelliot a rapporté de Touen-houang un manuscrit sogdien : le *Soutra des causes et des effets du bien et du mal* dont il a retrouvé depuis les versions chinoises et tibétaine. C'est un apocryphe dénoncé dans les catalogues du viii<sup>e</sup> siècle. Il est possible que le sogdien soit la langue de la rédaction originale de ce texte. Les Sogdiens ont joué un grand rôle his-

torique et économique au Turkestan chinois. « Quant au caractère de ces textes, ce sont en général des livres de dévotion populaire, recettes de longévité, charmes pour écarter les dangers, formules pour échapper aux tourments des enfers. En somme, bien plus que par les œuvres canoniques, c'est par ces apocryphes, très populaires, que le bouddhisme a gardé une certaine influence sur la masse chinoise ».

**Les cultes de Siout (Égypte).** — A propos des découvertes faites à Assiout par feu Ch. Palanque et publiées par M. E. Chassinat (t. XXIV des *Mémoires de l'Institut fr. d'archéol. du Caire*, 1911), M. Maspero (*Revue critique*, 1911, II, p. 221-225) présente quelques remarques importantes dont voici un extrait : « Le dieu chacal et chien Ouapoualtou-Anubis est le grand dieu de la région : il y domine sur les vivants comme sur les morts, et soit qu'il réside sur sa montagne ou qu'il se cache dans l'appareil funéraire, c'est à lui que va leur vénération de préférence à tout autre. Le rituel dont les feuillets sont épars sur les cercueils de Siout et de quelques localités proches, ne serait-il pas celui du dieu chacal et chien ? Il y eut en Égypte un ensevelissement d'Anubis, plus vieux que l'ensevelissement osirien auquel nous sommes accoutumés de penser. Il préservait les cadavres et il les empêchait de se gâter, par la dessiccation, par des onctions, et plus tard, par l'embaumement en règle, tandis que l'Osirien les ressuscitait. Disons en passant qu'à ma connaissance, aucun des corps déterrés à Siout, à Berchèh, ou même à Thèbes pour cette époque, n'a subi l'embaumement véritable : les morts étaient vidés, séchés, parfumés, emmaillotés, non pas plongés dans des bains de natron. » La fouille très fructueuse a retrouvé vingt-six tombes dont vingt-et-une intactes, se rapportant au début du premier empire thébain.

**Reisefrüchte aus dem Orient.** — Le savant professeur de langues sémitiques à l'Université de Greifswald, M. Mark Lidzbarski, nous donne dans le troisième fascicule du tome III de son *Ephemeris für sem. Epigraphik*, les résultats abondants et variés d'un voyage épigraphique en Orient. C'est d'abord une révision minutieuse des graffiti phéniciens et araméens gravés dans le temple d'Abydos. Les Phéniciens tracent : « je suis un tel, etc... », les Araméens : « Béni soit un tel, etc... devant Osiris ». Le plus curieux c'est que, parmi ces Sémites, si l'on compte un Tyrien, établi à Héliopolis d'Égypte, nombre paraissent originaires de Chypre. On trouve même un Pisidien dont le nom Tarkoumana, nous donne pour la première fois la graphie araméenne du nom divin תַּרְךְ. C'est à se demander si ces textes n'étaient pas plutôt gravés par les drogmanes qui accompagnaient les voyageurs que par ces derniers. Il semble, en effet, que plusieurs dénotent la même main. Les musées du Caire et de Constantinople ont été visités en détail. Entre Homs et Hamah, en Syrie, quelques textes grecs ont été relevés, un bas-relief (partie supérieure de stèle figurant un roi ou un dieu aux cornes puissantes) a été découvert à Oumm-



Shershûh, et des dolmens à Tisnin. Mais il faut citer surtout l'étude faite par M. Lidzbarski de la stèle d'Oerdekbournou, un peu au sud de Zendjirli. M. F. E. Peiser l'avait fait connaître en 1898. Le texte est surmonté d'un relief qui se rapproche de plusieurs représentations figurées hittites et dont le style est antérieur à la forte influence assyrienne que marque la domination de Tiglat-pileser III. C'est pourquoi M. Lidzbarski reporte ce monument au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le fait capital, c'est que nous avons là, écrite dans l'alphabet sémitique de haute époque, une langue non sémitique et vraisemblablement anatolienne. Les mots sont séparés par des points; mais leur valeur échappe complètement. Les seuls mots qu'on reconnaisse sont empruntés à la langue religieuse des Sémites : אלה, dieu, (avec peut-être comme équivalent anatolien *ḫa*) et les noms divins : Rekabel et Chemech (le soleil). D'autre part, M. Lidzbarski identifie le nom propre כין à *Haianu*, prince de Chamal, contemporain de Salmanassar II. Peut-être est-ce le même nom que celui porté jadis par Chian, le roi Hyksos ? Il semble que le problème des langues anatoliennes, abordé de toute part, doive bientôt céder devant l'acharnement des chercheurs.

**La Natalis invicti.** — M. Fr. Cumont (*Comptes rendus Acad. des Ins-cript.*, 1911, p. 292-298) a signalé un passage de Cosmas qui, appuyé par d'autres textes, montre chez les païens la croyance que le 25 décembre, le soleil naissait d'une vierge. Cette *Parthenos*, mère d'Hélios, était la *Virgo Caelestis*, vierge féconde, protectrice de la génération, invoquée d'ailleurs comme *Mater divum*. « L'existence du mythe, ajoute le savant auteur, dont Cosmas nous a consacré le souvenir, doit nous intéresser à un autre égard. Au IV<sup>e</sup> siècle, le pape Libère, probablement entre les années 354 et 360, transporta au 25 décembre la Noël, qui se confondait auparavant avec l'Épiphanie (6 janvier). On a depuis longtemps expliqué ce transfert par le désir qu'avait l'autorité ecclésiastique de purifier, en le christianisant, un usage profane qu'elle ne pouvait extirper. La fête du Soleil devait honorer désormais le « Soleil de Justice ». Nous comprenons mieux aujourd'hui à quelle préoccupation obéissait le pontife : il opposait délibérément au *Sol invictus*, prétendument né de la *Virgo Caelestis*, le Messie, fils d'une Vierge humaine. Le passage de Cosmas, qui parle du *μεσονύκτιον*, autorise peut-être une autre conclusion. Il est possible que l'office de minuit ait été substitué par l'Église à une ancienne cérémonie païenne. »

**Gallion et S. Paul.** — Les *Actes des Apôtres*, xviii, 12-17, relatent la comparution de l'apôtre Paul devant Gallion, proconsul d'Achaïe, et, d'après la chronologie des Actes, on hésitait sur la date exacte de cet épisode entre 48 et 54 de notre ère. M. Bourguet, au cours de son récolement épigraphique à Delphes, a relevé et publié une inscription dont M. W. Armstrong (*Princeton theological Review*, 1911, 293-298) a montré l'importance. Ce texte fixe, en effet, le proconsulat de Gallion sous Claude, du printemps 52 au printemps 53 et par là se trouve précisée une date de l'activité de Paul.

**Fragments d'une traduction grecque du pentateuque samaritain.**

— Parmi les papyrus de la bibliothèque de Giessen se trouvent quelques fragments d'un manuscrit de la Bible, écrits en grec sur parchemin. MM. Glaue et A. Rahlfs (*Nachrichten von der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen*, 1911, p. 167-200 et 263-266) les publient après y avoir reconnu une traduction grecque du pentateuque samaritain. Ainsi dans *Deutér.*, xxvii, 4, l'Ebal est remplacé par le Garizim, ἐν Ἀργαρίμ. Or, non seulement le texte samaritain et le targoum samaritain substituent le Garizim à l'Ebal, mais ils offrent encore cette particularité d'incorporer au nom propre le terme *har* = montagne. C'est également la leçon d'Eupolémios (Freudenthal a conclu que ce dernier n'était pas juif, mais samaritain; ou peut-être faut-il y reconnaître un Phénicien à tendances samaritaines, voir *RHR*, t. LIX, 1909, p. 228-229) dans Alexandre Polyhistor : Ἀργαρίμ(ε)ν (Eusèbe, *Praep. ev.*, IX, 17). Si, comme l'observent les savants éditeurs, la version arabe du pentateuque samaritain ne note pas ce dernier trait et traduit *ʾdjabal*, c'est que le traducteur arabe suit souvent non la tradition samaritaine, mais celle de Saadia. Tout en serrant de très près son texte samaritain, il est certain que le rédacteur de ces fragments connaissait la tradition des Septante. C'est ainsi, par exemple, qu'il rend le tétragramme par κύριος correspondant à la lecture juive — non samaritaine — *adonai*. Ces fragments, acquis au Caire, doivent provenir de l'ancienne Antinoupolis. Leur date est probablement du v<sup>e</sup> ou au plus tard du vi<sup>e</sup> siècle de notre ère.

R. D.

**PUBLICATIONS DIVERSES**

La bibliothèque d'Assurbanipal nous a conservé les fragments d'une grande liste de dieux, rangés dans un ordre systématique. C'est un tableau authentique de la manière dont Babyloniens et Assyriens concevaient leur panthéon. Publiés d'abord par Norris et Smith, repris récemment par M. King dans les *Cuneiform Texts*, ces fragments sont étudiés à nouveau par M. Heinrich Zimmern (*Berichte Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig*, 1911, p. 83-125) à l'aide notamment de certains duplicata. On trouvera aux pages 107-124 la restitution proposée de cette précieuse liste qui n'est nullement l'œuvre d'un prêtre assyrien du temps d'Assurbanipal, mais la copie d'un document plus ancien. La disposition même de cette liste répond aux anciennes habitudes babyloniennes. Il est caractéristique aussi que des dieux comme Aššur ne soient pas nommés. M. Zimmern pense que ce document remonte à l'époque de d'Hammourabi sinon aux dynasties d'Isin et d'Our.

— Les assyriologues cherchent à fixer la personnalité historique qui se cache sous la légende de Sémiramis. Le rapprochement avec Sammuramat, femme



de Samši-Adad, est à prendre en considération ; mais comme l'observe M. A. Ungnad (*Orient. Literaturzeitung*, 1911, 388), la légende parle d'une *reine des temps très anciens*, ce qui ne convient guère à Sammuramat qui vivait vers 800 avant notre ère et n'eut jamais la possession pleine et indépendante du pouvoir. M. Ungnad pense à juste titre que plusieurs personnalités doivent se confondre dans la légende — sans compter les éléments mythiques — et à côté de Sammuramat il propose de ranger Azag-Bau, la seule reine que nous fasse connaître la littérature cunéiforme. Malheureusement on ne sait rien d'elle, mais elle a joué un rôle important puisqu'on conserve une collection d'omina semblable à celles qui mettent en scène les grands rois comme Sargon I ou les héros comme Gilgameš.

— M. Adolf Erman (*Deutsche Literaturzeitung*, 23 sept. 1911) consacre un compte-rendu étendu à l'ouvrage de Daniel Völter, *Aegypten und die Bibel*, parvenu à sa quatrième édition. Une grande partie des données égyptologiques de l'ouvrage sont erronées parce que l'auteur a adopté comme source principale la *Mythologie* de Brugsch « eines der wildesten Bücher, die die Aegyptologie besitzt ». Dès les premières pages M. Erman eut interrompu sa lecture, s'il n'avait constaté quelle faveur l'ouvrage de Völter rencontrait chez les théologiens et jusque dans le public par l'intermédiaire de la presse quotidienne avide de répandre la bonne nouvelle. Le critique choisit deux exemples, celui de Moïse identifié au dieu Thoth et tout au long expliqué par les notions que Brugsch avait de ce dernier, puis celui de Samson qui, suivant une formule peu originale, est considéré comme dieu solaire. Du simple exposé des hypothèses qui se succèdent aussi nombreuses qu'inattendues, ressort leur inanité. « Et tout cela, conclut non sans amertume le savant égyptologue, trouve un public crédule qui admire ce profond savoir et n'en voit pas la platitude. Quel monde de philistins est donc celui dans lequel nous vivons ! »

— La 64<sup>e</sup> livraison du *Roscher's Lexikon* contient avec la fin de l'article *Sibylla* (Buchholz), une importante étude sur *Silvanus* (R. Peter) où, à côté des renseignements archéologiques sur le type divin, est groupé le matériel épigraphique qui atteste l'extrême diffusion du dieu avec, dans les provinces de l'empire certaines transformations locales ; une longue monographie sur le dieu lunaire assyro-babylonien *Sin* où Alf. Jeremias applique les idées de de P. Ehrenreich, *Sinis* (Wörner), *Sinon* (Immisch), *Sirona*, déesse celtique (M. Ihm), *Sisyphos*.

— M. Adolphe J.-Reinach a publié dans la *Revue archéologique* (1911, I, p. 221-256) et en tirage à part chez Leroux, un important article sur les *Divinités gauloises au serpent*. C'est ainsi que sur le bas-relief de Nancy où

Cournault reconnaissait l'image d'un Evocatus, tenant un cep de vigne, et de sa femme, le jeune et savant archéologue retrouve un dieu et une déesse qui tiennent chacun un serpent dans la main droite. Autour de cet exemple, viennent se grouper une série de monuments ; mais il n'y a pas lieu, en l'absence d'inscription, de chercher « sous quel nom les Gallo-Romains vénéraient le dieu représenté sur tel ou tel monument ». Si le culte du serpent est très ancien chez les Gaulois et trop naturel pour qu'on lui cherche une origine étrangère, il n'en va pas de même des types figurés. Les Gaulois restèrent rebelles, somme toute et malgré l'influence de Marseille, à la figuration anthropomorphique de leurs dieux jusqu'à la conquête romaine. Encore, à cette époque, connurent-ils surtout des images assez grossières qu'ils déformèrent le plus souvent d'abominable façon. Il n'en reste pas moins que les divinités gauloises empruntèrent des types classiques remontant souvent à des prototypes très anciens. Développant une idée émise par M. Salomon Reinach, M. Ad. J.-Reinach s'efforce ingénieusement de démontrer que le type « où les serpents sont brandis des deux mains ou dans l'une d'elles, ne s'était jamais perdu depuis qu'il avait été créé dans la Crète minoenne » et se retrouve dans les figures des dieux gaulois.

R. D.

— Le Rev. J. Gurnbill publie à Londres, chez Longmans et Green, sous le titre de : *Some thoughts on God and his method of manifestation in nature and Revelation* une série de considérations qui relèvent moins de l'histoire religieuse que de la philosophie naturelle et même, à considérer les derniers chapitres, de l'apologétique. Cependant, nous pouvons le signaler pour la hardiesse avec laquelle il accepte et applique dans toute leur intégrité le principe de l'évolution, la théorie de l'unité des forces naturelles et la méthode du Darwinisme, à ceci près que le développement progressif et toujours inachevé de la nature s'expliquerait par la réponse des organismes aux modifications de leur milieu plutôt que par la loi de la concurrence vitale.

G. D'A.

— Le *numéro décennal* du Hibbert Journal que nous annoncions récemment vient de paraître et tient — et au-delà — les promesses de l'annonce que nous avions reproduite. Il consiste en un faisceau d'articles tels qu'à peu près seule les pouvait grouper cette belle revue de philosophie religieuse. Nous donnons ce sommaire qui suffit à illustrer le noble programme de « higher culture » et de tolérance sereine qu'a réalisé dès son premier âge le *Hibbert Journal* : J. Balfour, *Évolution créatrice et doute philosophique* ; H. Bergson, *Vie et conscience* ; A. Loisy, *Le mystère chrétien* ; A. Harnack, *Piété grecque et chrétienne à la fin du III<sup>e</sup> siècle* ; W. Sanday, *L'élément apocalyptique dans les Évangiles* ; J. A. Thomson, *Y a-t-il une science de la nature ?* Le P. Jacks, *Un psychologue parmi les saints* ; H. Jones, *La corruption de l'esprit de cité chez le tra-*



vailleur ; W. C. D. et Catherine D. Whetham, *Décadence et civilisation* ; J. Isslin Carpenter, *La religion des Sikhs* ; J. Bissett Pratt, *La philosophie religieuse de William James* ; P. T. Forsyth, *Révélation et Bible* ; Fr. Thilly, *Les caractéristiques de l'âge présent*. Nous reviendrons sur plusieurs de ces articles, ceux notamment de MM. Loisy, Harnack, Sanday, E. Carpenter qui ont trait plus directement à l'objet de nos études et dépassent la portée de banales contributions jubilaires.

Les analyses et comptes-rendus habituels ont été reportés au n° de janvier. A dater de ce premier fascicule de la onzième année, le *Hibbert Journal* complète d'ailleurs sensiblement sa revue des livres : la bibliographie qui ne comportait que les titres des ouvrages récemment parus — titres qui depuis peu étaient rangés par ordre de matières — sera remplacée par des séries de courtes notices, sous la rubrique : *Quarterly Survey of theological and philosophical Literature*, consacrées aux plus importantes publications du trimestre. Cette revue critique, qui sera aussi vaste que possible, est confiée à M. James Moffatt pour la partie théologique, à M. G. Dawes Hicks pour la partie proprement philosophique.

Nous signalons une autre innovation encore, bien qu'elle ne touche pas aussi intimement à notre domaine. Dorénavant une place sera réservée à la fin des fascicules au « Social Service », c'est-à-dire à certains articles qui traiteront, surtout à un point de vue pratique, des questions de science ou d'éthique sociale. Le premier de cette série, qui paraît à la fin du n° décennal, a pour auteur l'évêque de Londres ; le second, en janvier, sera écrit par le chanoine H. D. Rawnsley.

— M. Saintyves a donné dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* (1909-1910) une suite d'articles sur les *Talismans et reliques tombés du ciel*. M. Saintyves excelle en ces enquêtes où le document récent s'unit au document le plus ancien par une succession ininterrompue, toujours surprenante, souvent ironique, de textes et de faits vivants ou morts. Il étudie d'abord les reliques d'origine météorologique, les « pierres de foudre ». En ce qui concerne la vertu talismanique de ces pierres, M. S. estime qu'il y a là une série d'exemples des plus caractérisés d'un dualisme dynamiste qu'on ne saurait trop soigneusement distinguer soit de l'animisme primitif, sorte de monadisme confus et indistinct, soit du dualisme animiste qui prête aux choses insensibles une âme distincte et analogue à l'esprit de l'homme. Ces talismans célestes ne sont que des véhicules, des récipients du *mana* céleste auquel ils doivent tout leur pouvoir protecteur. Dynamisme mystique qui est une première ébauche des conceptions qui aboutiront au dynamisme scientifique, dit d'autre part M. Saintyves.

La suite de cette très intéressante étude porte sur les talismans et reliques d'origine liturgique : ceinture de ville, ceinture des malades, bâtons de commandement, épées et lances, boucliers, cérémonies, palladia, boucliers votifs ;

ampoules, croix et oriflammes processionnelles, palmes processionnelles, rosaires, croix et médailles, voile des moniales, habit monastique, cordons sacrés, anneaux, pallium et mitre, chasubles et étoles, autels, croix d'autel, cierges; sur les reliques d'origine apologétique, en particulier les lettres célestes, dont M. Saintyves donne en facsimile deux spécimens très curieux, l'un de 1850 et l'autre de 1851. M. S. fait dériver toutes les traditions sur les talismans ou les missions divines qu'il passe en revue, de la conception de dynamisme sacré qu'il a reconnue dans les légendes relatives aux pierres de foudre.

— Dans la même Revue M. Saintyves a plus récemment donné une étude sur les résurrections d'enfants morts nés, « miracle qui fut surtout le miracle de la Vierge ». Il a poursuivi (surtout à l'Est de la France) une curieuse enquête sur les *répits* ou chapelles qui passaient pour jouir du privilège de ramener les enfants morts-nés à la vie. Cette pratique était déjà, sous Philippe de Vienne, évêque de Langres, condamnée par un synode de 1452, et la condamnation répétée en 1472 par l'évêque Guy Bernard. Cependant le dernier texte apporté par M. S. est de 1850.

— La collection des *Berliner Klassikertexte*, consacrée à l'édition des papyrus du Musée royal de Berlin, n'avait donné jusqu'à présent que des textes profanes. M. C. Schmit et M. Schubart ont réuni dans le sixième volume les *Altchristliche Texte* (Berlin, Weidmann, 1910, in-4° 140 p. et 2 pl. M. 10). Les fragments scripturaires sont réservés pour une autre partie; dans le récent volume il ne s'agit que de documents patristiques et liturgiques. Tous ne sont pas inédits, ils n'ont pas non plus une égale importance. Notre excellent collaborateur M. Ad. J.-Reinach en donne plus haut (p. 235-236) le détail. Le P. de Puniet (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 15 juillet 1911, p. 578-580) a consacré aux fragments les plus intéressants une remarquable étude dont nous extrayons les passages suivants : «... L'un des papyrus de Berlin, du v<sup>e</sup> siècle environ, contient presque entière l'épître *Ad Smyrnaeos* de S. Ignace d'Antioche. Or, on ne connaissait d'autres témoins de la collection grecque de S. Ignace que deux manuscrits du xi<sup>e</sup> siècle, publiés depuis longtemps. C'est assez dire l'importance du texte nouveau. Sur plus d'un point il permet de rectifier la leçon des éditions. Il confirme d'autre part l'authenticité du passage qui contribue à rendre l'épître *Ad Smyrnaeos* justement célèbre : pour la première fois on y voit employée la formule καθολικὴ ἐκκλησία... Une lettre pascalle d'un patriarche d'Alexandrie clôt la série des monuments patristiques. Cette pièce, récemment acquise en Égypte, semblerait appartenir au vii<sup>e</sup> siècle; sa belle onciale grecque rappelle de très près les écritures du papyrus liturgique d'Oxford et du Saint Cyrille récemment publié par le Dr Serruys. Mais elle est munie d'un « protocole » ou marque de fabrique officielle, rédigé en grec et en arabe, prouvant que la domination musulmane était déjà définitivement reconnue en Égypte, sans que pourtant l'usage exclusif de l'arabe eût encore supplanté celui du grec. Cela



nous reporte presque sûrement au premier quart du VIII<sup>e</sup> siècle. La lettre insiste longuement sur la doctrine de l'incarnation. Ceux qui s'intéressent d'une façon spéciale aux particularités dogmatiques du monophysisme sévérien y trouveront matière à de nouvelles observations. En bon disciple de Sévère d'Antioche, l'auteur excommunie les « Aphthartodocètes », monophysites de l'extrême gauche, autant que les orthodoxes dociles à l'enseignement de Chalcédoine; et, suivant jusque dans le détail la méthode du maître, c'est encore au pseudo-Denys l'Aréopagite et à Saint Cyrille qu'il emprunte ses arguments. »

Parmi les textes liturgiques réunis dans la seconde partie du volume se distingue entre tous une formule eucharistique qui a sa place marquée dans les anaphores égyptiennes : Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἀγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν Χριστέ. Ἡξιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μεταλάβωμεν ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν σὺν ἀγγέλοις εἰπωμεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον. Ἀλληλούια. C'est le début de la prière qui suit les paroles de la consécration, dans la liturgie de Saint Marc, et mieux encore dans le fragment du papyrus d'Oxford. L'allusion à la communion, parallèle au *de tuis donis ac datis* de l'*Unde et memores* romain, correspond également à la suite de l'anamnèse alexandrine. Les mots qui terminent ici cette courte formule montrent cependant que nous avons affaire à une acclamation du peuple, calquée sur les paroles du prêtre, comme on en trouve encore à cette même place dans la liturgie copte; au moins cette prière atteste-t-elle à sa manière la valeur d'hostie consacrée que l'on reconnaissait aux dons, aussitôt après les paroles de l'institution. — La cérémonie de la préparation des offrandes, du rite copte, contient une formule apparentée eile aussi, mais de plus loin, à un autre fragment de Berlin, du III<sup>e</sup> siècle environ, où sont accumulés les titres de la sainteté de Dieu. Les doxologies que l'on retrouve sur ces papyrus antiques ont une forme archaïque très accentuée : comme dans celles qui reviennent fréquemment sous la plume de saint Paul, on ne voit pas mentionnée la personne du Saint-Esprit. »

— Le Dr Mauchamp, l'infortuné savant mort à Marrakech dans les circonstances que l'on se rappelle, avait laissé sur la Sorcellerie au Maroc des notes recueillies au jour le jour dans la périlleuse fréquentation des talebs marocains. Ces observations ont été retrouvées après sa mort et confiées par son père à M. Jules Bois, l'écrivain connu qui est un fervent des pratiques mystérieuses et qui a pieusement classé ces notes éparses. L'éditeur Dorbon aîné annonce la prochaine publication de cette contribution posthume à l'histoire de la magie africaine. M. J. Bois y a joint une étude sur l'œuvre scientifique qu'avait entreprise en terre marocaine le malheureux Dr Mauchamp.

— Dans le courant de juillet ont été faites aux *Examination Schools* d'Oxford, une série de lectures d'histoire religieuse. Le Professeur Lock a traité le sujet : *Les Épîtres pastorales*; le Dr Gee : *Le groupe elisabethain*; l'archidiacre de

Winchester : *L'Apocalypse* ; le D<sup>r</sup> Goudge : *L'esprit de S. Paul dans II Corinthiens* ; le Rev. F. E. Brightman : *L'administration de la discipline pénitentielle* ; le Prof. Sanday : *L'élément apocalyptique dans les Évangiles* ; le D<sup>r</sup> Plummer : *La Réformation sur le Continent* ; le Rev. H. E. Grey : *L'Islamisme* ; Sir Lewis Dibelin : *Lois et pratique de l'Église d'Angleterre en matière de divorce*. La présence dans cette série de deux conférences sur l'eschatologie chrétienne des premiers âges est significative : elle indique une orientation de recherches particulièrement intéressantes dans un pays où les ouvrages du Prof. R. H. Charles avaient causé quelque surprise lors de leur apparition.

— Nous tenons à signaler le bel élan avec lequel les anciens élèves, les amis et les admirateurs de M. A. Harnack, ont fêté, tant en Allemagne qu'à l'étranger, le soixantième anniversaire de sa naissance. Par un mode ingénieux d'hommage pratique, une souscription a été ouverte dont le montant, qui dépasse déjà 20.000 marks, sera remis à l'illustre maître pour être employé à un but scientifique laissé à son choix. La *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* a dédié à M. Harnack son 2-3<sup>e</sup> fascicule de cette année.

P. A.

*Le Gérant : ERNEST LEROUX.*





## L'ANTRE DE PSYCHRO ET LE ΔΙΚΤΑΙΟΝ ΑΝΤΡΟΝ

L'autre de Psychro, situé dans le massif montagneux du Lassithi, à l'est de l'Ida et au sud de l'emplacement qu'occupait l'antique ville crétoise de Lyktos ou Lyttos, a été signalé dès 1883 à l'attention des archéologues. Successivement



exploré par MM. Halbherr et Chatzidakis en 1886, par M. Evans en 1894, 1895 et 1896, par M. Demargne en 1897, il a été méthodiquement et complètement fouillé par M. Hogarth en 1900. Les découvertes qu'y ont faites ces divers savants sont d'une importance capitale pour l'archéologie et l'histoire religieuse de la Crète ancienne. Nous les avons résumées, dans la *Revue d'histoire des Religions* en 1903 <sup>1</sup>.

Or cet autre de Psychro a été identifié par MM. Evans et

1) Tome XLVIII, p. 345 et suiv. Cf. nos *Études de Mythologie et d'histoire des religions antiques*, p. 160 et suiv.



Hogarth, sans réserve ni discussion, à l'ἄντρον Δικταῖον que mentionnent plusieurs textes antiques. Dès 1903, nous avons indiqué que cette identification nous paraissait douteuse. La découverte récente d'un sanctuaire de Zeus Diktaios à l'extrémité orientale de la Crète, au lieu dit Palaikastro, nous confirme dans notre doute, malgré l'adhésion de savants, tels que MM. Bosanquet, Dussaud et Foucart<sup>1</sup> à l'opinion exprimée par MM. Evans et Hogarth. Nous voudrions étudier à fond ce problème, exposer avec tous les documents nécessaires la solution qui nous paraît incontestable, et montrer les conséquences importantes de cette solution.

## I

### LA VRAIE POSITION GÉOGRAPHIQUE DU MONT DIKTÉ

Le premier élément du problème, c'est la vraie position géographique du mont Dikté. Bursian, dans son ouvrage classique sur la *Géographie de la Grèce*, affirme que le nom de Dikté doit être appliqué à tout le massif qui couvre la partie orientale de la Crète, aussi bien aux montagnes de Lassithi qu'à celles qui accidentent la région de Sitia<sup>2</sup>. L'opinion de Bursian se trouve reproduite dans l'article *Dikté* de la *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa : le Dikté des anciens correspondrait, d'après l'auteur de cet article, à l'ensemble des montagnes qui s'étendent depuis Lassithi jusqu'à l'extrémité orientale de l'île<sup>3</sup>. Telle n'est pas, à notre avis, la conclusion

1) M. Bosanquet, dans l'*Annual of the British School at Athens*, XV (1908-1909), p. 348-349, non pourtant sans un certain embarras ; M. Dussaud, dans son livre sur les *Civilisations Préhelléniques*, p. 194 et suiv., où l'auteur a bien voulu mentionner en note (n. 2 de la p. 194) nos réserves ; M. Foucart, dans une récente communication à l'*Académie des inscriptions et belles-lettres* (séance du 12 avril 1911).

2) Bursian, *Geographie von Griechenland*, II, p. 532-533.

3) Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, s. v. Dikté, t. V, p. 583-584.

à laquelle conduit l'étude des textes antiques, où il est question du mont Dikté. De ces textes, les uns ne fournissent point d'indication précise sur la situation de la montagne par rapport soit à l'Ida, soit à l'extrémité orientale de l'île, soit à telle ou telle cité crétoise. Nous les négligerons donc, pour étudier exclusivement ceux qui renferment des détails et des renseignements significatifs, c'est-à-dire les textes de Strabon, de Ptolémée, d'Athénée et d'un scholiaste d'Aratus, desquels nous rapprocherons quelques vers d'Apollonius de Rhodes et quelques lignes de Lucien.

A la vérité, le passage de Strabon (X, 4, 12), pris dans son ensemble, est assez obscur. Cette obscurité provient de ce que le géographe a confondu, sous le seul et même nom de Prasos, deux villes crétoises assez éloignées l'une de l'autre, Priansos et Praisos. « Prasos, dit-il, dont le territoire est contigu à celui de Leben, est à 70 stades de la mer et à 180 stades de Gortyne. C'était, avons-nous déjà dit, c'était anciennement une ville appartenant aux Etéocrètes et possédant le fameux temple de Zeus Diktaios. Le Dikté est tout près de là, en effet, et non comme le croit Aratus, dans le voisinage de la montagne Idéenne<sup>1</sup>. Distant de 100 stades seulement du cap Samonium, il est bien à 1.000 stades à l'est de l'Ida. Quant à la ville de Prasos, c'est entre le Samonium et Cherronesos, à 60 stades au-dessus de la mer, qu'elle avait été bâtie d'abord. Mais les Hiérapytniens détruisirent de fond en comble cette première cité<sup>2</sup> ». Il suffit de jeter les yeux sur une carte de la Crète antique pour constater que la même ville ne peut pas avoir été située à la fois entre le Samonium et Chersonesos d'une part, et d'autre part à 180 stades (soit 33 kilomètres environ) de Gortyne. C'est

1) Nous montrerons plus loin que Strabon semble avoir mal compris les vers d'Aratus.

2) Nous arrêtons ici notre citation de Strabon. Il nous paraît inutile de reproduire les lignes qui suivent immédiatement et dans lesquelles le géographe met en lumière la confusion commise par Callimaque (Εἰς ἙΑρεμνίον, 198-199) entre le Dictynnaeum et le Dikté.



la ville de Priansos, située près du rivage méridional de la Crète, immédiatement à l'est de Leben, qui répond le mieux aux données contenues dans la première phrase du passage de Strabon. La position de la ville de Praisos est au contraire indiquée avec exactitude, entre le Samonium et Chersonesos à 60 stades (soit environ 11 kilomètres  $1/2$ ) au-dessus de la mer, c'est-à-dire au-dessus de la côte septentrionale. Un document épigraphique, que nous étudierons plus loin, confirme l'assertion de Strabon relative à la destruction de Praisos par les Hiérapytniens<sup>1</sup>.

Le texte de Strabon renferme encore une autre contradiction. D'après le géographe antique, le temple de Zeus Diktaios se trouvait sur le territoire de la Prasos voisine de Leben et de Gortyne. Mais, ajoute-t-il immédiatement, le Dikté est à 100 stades (soit un peu plus de 18 kilomètres) du Samonium et à 1.000 stades (soit 184 kilomètres) à l'est de l'Ida. Évidemment ces chiffres de 100 et de 1000 manquent de précision; ce sont, comme on dit, des chiffres ronds. Ce qui en ressort, c'est que Strabon place le Dikté dix fois plus près de l'extrémité orientale de l'île que du massif de l'Ida. Une cité, voisine de Leben et de Gortyne, est, au contraire, beaucoup moins éloignée du massif de l'Ida que du Samonium.

Voici donc comment, d'après nous, il faut débrouiller et expliquer le passage de Strabon. Strabon a confondu deux villes : Priansos et Praisos. C'est Priansos qui se trouvait dans le voisinage de Leben et de Gortyne. Praisos, située entre le Samonium et Chersonesos, possédait le fameux temple de Zeus Diktaios, et la montagne, à laquelle le dieu devait son surnom, se dressait très loin de l'Ida, tout près du Samonium, par conséquent à l'extrémité orientale de l'île.

Les confusions et les erreurs de Strabon ont pu être aisément corrigées, grâce aux renseignements précis de Ptolémée. Ptolémée indique en degrés de longitude et de latitude la

1) Sur la confusion de Strabon entre Priansos et Prasos, cf. Svoronos, *Numismatique de la Crète ancienne*, p. 293-294.

position des principales montagnes et des cités les plus importantes de la Crète. Les données qui intéressent directement notre problème sont celles qui concernent la longitude. On sait que le méridien d'origine de Ptolémée était celui qui passait par les îles Fortunées, à l'extrémité occidentale du monde connu des anciens. Les chiffres qui expriment les positions en longitude vont donc en croissant de l'ouest vers l'est. Or nous trouvons dans Ptolémée :

l'Ida est par	54° de longitude
Gortyne est par	54° 15'
Leben est par	54° 35'
Cnossos est par	54° 45'
Lyktos est par	55°
Hierapytna est par	55° 15'
Le Dikté est par	55° 30'
Itanos est par	55° 40'
Le Samonium est par	55° 50'

Ainsi la distance entre le Dikté et la ville d'Itanos, située sur la côte orientale de l'île, est évaluée par Ptolémée à 10' seulement, tandis que la distance entre le Dikté et l'Ida n'est pas moindre d'un degré et demi, soit 90'. Autre remarque : Le Dikté se trouve, au point de vue de la longitude : à 10' seulement à l'ouest d'Itanos; à 15' à l'est d'Hiérapytna; à 30' à l'est de Lyktos. C'est exactement au sud de Lyktos que se dresse le massif du Lassithi, où a été découvert l'ancre de Psychro. Le Dikté est donc placé par Ptolémée à un demi-degré à l'est des monts Lassithi. Si, d'après les chiffres de Ptolémée, on veut fixer sur la carte la position exacte du mont Dikté, on s'aperçoit que cette position concorde exactement avec celle que nous avons assignée à la montagne après notre discussion critique du texte de Strabon, c'est-à-dire que le Dikté occupait seulement l'extrémité orientale de

1) Ptolémée, III, 15.



la Crète, et non pas toute la partie de l'île que couvrent aujourd'hui les montagnes de Lassithi et de Sitia.

Cette conclusion se trouve encore confirmée par un passage d'Athénée, qui met en relations directes le culte de Zeus Diktaios et la ville de Praisos. A propos du caractère sacré que les Crétois prêtent aux porcs, Athénée cite quelques lignes fort curieuses d'Agathoclès de Babylone : « Les Crétois racontent que Zeus est né sur le mont Dikté, où se célèbre (en son honneur) un sacrifice mystérieux. Car, d'après la tradition, Zeus fut nourri par une truie, qui tournait en grognant tout autour du dieu et empêchait ainsi qu'on entendît ses vagissements. C'est pourquoi tous les Crétois considèrent le porc comme un animal vénérable et ne mangent pas de sa chair. Même les habitants de Praisos lui offrent des sacrifices, par lesquels commencent toutes leurs cérémonies religieuses »<sup>1</sup>. Il paraît bien ressortir de ce texte que la ville de Praisos honorait d'un culte spécial le Zeus Diktaios; Strabon rapporte d'ailleurs que cette cité possédait sur son territoire le temple de ce dieu. Le Dikté se dressait donc près de Praisos, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de l'île.

Voici encore une autre confirmation de notre thèse. Le poète Aratus, dans ses *Φαινόμενα*, faisant allusion à la légende, ou plutôt aux diverses légendes du Zeus crétois, s'exprime ainsi :

. . . . . ὁ μιν τότε κουρίζοντα  
 Δίχτωι ἐν εὐώδει ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίοιο  
 Ἄντρωι ἐγκατέθεντο καὶ ἔτρεφον εἰς ἐνιαυτόν  
 Δικταῖοι Κούρητες ὅτε Κρόνον ἐψεύδοντο. . . .<sup>2</sup>

Ce passage a provoqué deux scholies : 1° Au mot Δίχτωι, le scholiaste dit : ἀκρωτήριον τῆς Κρήτης πλησίον τῆς Ἰδῆς τοῦ Κρητικοῦ ὄρους... C'est la paraphrase pure et simple du vers d'Aratus, mais de ce vers mal compris, comme semble le démontrer la

1) Athénée, IX, 18, p. 375 F-376 A.

2) Aratus, *Φαινόμενα*, v. 39 et suiv. (Ed. Maass).

seconde scholie; 2° En effet, au mot σχεδόν, le scholiaste note ceci : « Certains critiques veulent substituer σχεδόν Αἰγαίοιο à σχεδόν Ἰδαίοιο, en se référant à Hésiode qui rapporte que Zeus fut élevé en Crète sur l'Αἰγαῖον, montagne puissante. Mais il n'y a pas en Crète de montagne appelée l'Αἰγαῖον; il est donc préférable de couper la phrase ainsi, d'abord ὁ μιν — ὅτε αὐτόν — κουρίζοντα Δίκτωι ἐν εὐώδει, puis, après une pause, ὄρεος σχεδόν Ἰδαίοιο ἄνθρωι ἐγκατέθεντο, et de comprendre : Zeus est né sur le Dikté, il a été ensuite transporté dans un antre du mont Ida... On demande comment Aratus peut dire que le Dikté est voisin de l'Ida, tandis qu'en fait, il en est fort éloigné (ἔστι γὰρ πολὺ τὸ διάστημα); mais la question est inutile, si nous coupons la phrase après le mot εὐώδει, pour rattacher l'expression ὄρεος σχεδόν Ἰδαίοιο au mot ἄντρον<sup>1</sup>. » Ainsi le fait précis, que cette discussion met en lumière, c'est qu'Aratus n'a pas pu dire : le Dikté est voisin de l'Ida, parce que, en réalité, le Dikté et l'Ida sont deux massifs fort éloignés l'un de l'autre. En outre, la leçon, proposée par certains critiques : ὄρεος σχεδόν Αἰγαίοιο, prouve que pour eux l'Αἰγαῖον ὄρος d'Hésiode n'était pas la même montagne que le Dikté; or Hésiode place très nettement l'Αἰγαῖον ὄρος dans le voisinage de Lyktos<sup>2</sup>; c'est donc l'Αἰγαῖον ὄρος qui correspond au mont Lassithi et non le Dikté.

La position géographique du mont Dikté nous paraît fixée, par les divers documents que nous venons de passer en revue, avec une précision beaucoup plus grande que ne croit Bursian. Il n'est pas exact que le nom de Dikté ait désigné dans l'antiquité tous les massifs sans distinction qui couvrent la partie orientale de l'île. Les textes prouvent au contraire que le mont Dikté se dressait dans le voisinage immédiat de l'extrémité orientale de l'île, sur le territoire de la ville de Praisos, non loin d'Itanos et du promontoire Samonium à l'est, d'Hiérapytna à l'ouest. C'est d'ailleurs ce qui ressort

1) Schol. d'Aratus, ad v. 33 (Ern. Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, p. 346-347).

2) Hesiod., *Theogon.*, v. 477 et suiv.



également du passage d'Apollonius de Rhodes, où le poète raconte l'arrivée des Argonautes en Crète. Les Argonautes viennent de l'île de Carpathos, et se préparent à aborder au pied du Dikté, mais le héros Talos essaie de les repousser en précipitant sur eux des quartiers de roches du haut d'un promontoire<sup>1</sup>. Il est vraisemblable que le poète prête aux Argonautes l'intention de débarquer dans la partie de la Crète la plus voisine de Carpathos ; or cette partie de l'île est précisément celle où se trouvent le promontoire de Samonium, les villes d'Itanos et de Praisos.

Enfin chez Lucien l'ἄντρον Δικταῖον est l'autre où Zeus, à peine arrivé en Crète, conduit Europe, fille du roi de Phénicie, pour s'unir à elle<sup>2</sup>. Ici encore nous avons le droit de supposer que Zeus, venant de la côte de Syrie, aborde à l'extrémité orientale de l'île et non sur la côte septentrionale, à mi-route entre le Samonium et Cnossos, comme nous serions obligés de l'admettre si l'autre de Psychro était vraiment l'autre Diktéen.

Sans doute ces deux passages d'Apollonius de Rhodes et de Lucien ne suffiraient point, s'ils étaient seuls, à étayer notre conclusion ; mais, rapprochés des autres textes que nous avons d'abord étudiés, ils les confirment, ou du moins ils nous indiquent que dans l'esprit des écrivains anciens, le nom de Dikté évoquait l'extrémité orientale de la Crète et n'évoquait vraiment que cela. Il nous semble donc impossible d'admettre que les monts Lassithi, situés à peu près à égale distance du massif de l'Ida et de la pointe orientale de l'île, représentent le mont Dikté des anciens. La position géographique, assignée par les documents antiques au Dikté, s'oppose à cette identification.

1) *Argonautiques*, IV, 1635 et suiv.

2) *Dialogues marins*, 15, § 4.

## II

## LE SANCTUAIRE DE ZEUS DIKTAIOS A L'ÉPOQUE HISTORIQUE

De plus nous connaissons aujourd'hui avec certitude l'emplacement qu'occupait, au moins à l'époque historique, le sanctuaire de Zeus Diktaios.

Plusieurs documents épigraphiques, depuis longtemps publiés, avaient permis de circonscrire le territoire où se célébrait le culte du dieu et dans les limites duquel, par conséquent, devait se trouver son sanctuaire. Les textes des serments prêtés soit par les citoyens des cités crétoises, soit au nom de ces cités dans leurs relations et tractations réciproques, fournissent des indications précieuses sur les divinités qu'elles adoraient. Or le nom de Zeus Diktaios se lit dans le serment que prêtaient les habitants d'Itanos<sup>1</sup>, et dans un serment prêté par les habitants d'une colonie d'Hiérapytna<sup>2</sup>; mais il est absent de l'ὄρκος Λυκτίων, dont le texte est parvenu intact jusqu'à nous<sup>3</sup>. Déjà on pouvait inférer de ces documents que le culte de Zeus Diktaios était surtout important dans la région comprise entre Hiérapytna et Itanos, qu'il l'était beaucoup moins autour de Lyktos.

Une longue inscription, dont le texte presque entier a pu être reconstitué à l'aide de deux exemplaires trouvés l'un en Crète près des ruines d'Itanos, l'autre à Magnésie du Méandre en Asie Mineure<sup>4</sup>, fit faire un pas de plus au problème. Il s'agit dans cette inscription d'une controverse qui s'était élevée, au sujet d'un territoire et d'une île, d'abord entre les gens d'Itanos et ceux de Praisos, puis, après la des-

1) Collitz und Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-inschriften*, n° 5058.

2) Id., *ibid.*, 5039.

3) Id., *ibid.*, 5041.

4) Dittenberger, *Sylloge*, 2<sup>e</sup> éd., n° 929; *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, I, n° 1021.



truction de Praisos par les gens d'Hiérapytna, entre les gens d'Itanos et ceux d'Hiérapytna. A ce moment, les gens d'Itanos sollicitèrent l'arbitrage du sénat romain, qui confia le soin de régler le litige à la cité de Magnésie du Méandre en Asie Mineure. Le jugement rendu par les arbitres, précédé d'un exposé détaillé des circonstances de la cause, fut gravé en double exemplaire; ce sont ces deux exemplaires, mutilés et incomplets, qui ont été retrouvés. Le sanctuaire de Zeus Diktaios y est mentionné à plusieurs reprises, ainsi que les terres qui en dépendaient, comme limitrophes du territoire d'Itanos. A l'origine du conflit, la controverse s'était élevée entre Itanos et Praisos; plus tard seulement, quand le territoire de Praisos fut conquis et occupé par les gens d'Hiérapytna, Hiérapytna devint la rivale d'Itanos. Il résultait de tous ces faits que le sanctuaire de Zeus Diktaios était plus rapproché d'Itanos que d'Hiérapytna, qu'il devait se trouver dans la partie de l'île où les deux territoires de Praisos et d'Itanos se touchaient, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de la Crète.

Enfin la solution définitive a été apportée par la découverte du sanctuaire lui-même ou plus exactement de son emplacement certain en 1904. Cette découverte est due à l'École anglaise d'Athènes (*British School at Athens*). Dans les ruines de Palaikastro, situées au sud d'Itanos, le long de la côte orientale de l'île, en un point appelé Roussolakos, a été retrouvé le texte d'un hymne en l'honneur de Zeus Diktaios. Ce texte, gravé sur la face et le revers d'une stèle en calcaire cristallin gris, a été publié et commenté dans l'*Annual of British School at Athens* de 1908-1909, p. 339 et suiv., par M. Bosanquet<sup>1</sup>. L'hymne se compose de six strophes ou stances, dans chacune desquelles revient l'invocation :

Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπαῖ.

1) Le même volume de l'*Annual of British School at Athens* renferme, outre l'étude de M. R. Bosanquet, un savant article de Miss J. E. Harrison, *The Kouretes and Zeus Kouros* (p. 308-338), et d'intéressantes notes philologiques et métriques de M. Gilbert Murray, *The hymn of the Kouretes* (p. 357-365).

Il est fait allusion dans l'hymne aux Kourètes qui reçurent Zeus enfant des mains de Rhéa. Une autre inscription, trouvée de même à Roussolakos, mentionne des travaux de restauration effectués dans le sanctuaire de Zeus Diktaios par les gens d'Hiérapytna<sup>1</sup>.

Le temple lui-même paraît avoir été complètement détruit. Il n'a été retrouvé sur son emplacement que des antéfixes et fragments d'antéfixes en terre cuite, quelques boucliers en bronze et divers ex-voto; un amas de cendres a permis de fixer la place de l'autel<sup>2</sup>.

Si regrettable que soit la disparition de l'édifice où se célébrait le culte de Zeus Diktaios, on n'en connaît pas moins aujourd'hui, avec certitude, l'emplacement exact du temple. Le sanctuaire se trouvait au sud d'Itanos, à l'est de Praisos, à très peu de distance de la mer, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de la Crète.

Ainsi l'étude des textes antiques nous a conduit à localiser le mont Dikté dans la partie la plus orientale de la Crète, au voisinage d'Itanos, de Praisos, d'Hiérapytna; et d'autre part les récentes découvertes épigraphiques et archéologiques fixent l'emplacement du sanctuaire fameux de Zeus Diktaios sur la côte orientale elle-même de l'île.

Est-il possible, après de telles constatations et découvertes, de maintenir à l'ancre de Psychro le nom d'ἄντρον Δικταῖον?

### III

L'ANTRE DE PSYCHRO N'EST PAS L'ἄντρον Δικταῖον.

M. R. C. Bosanquet, dans son *Étude sur l'Hymne des Kourètes*, paraît avoir eu conscience des difficultés que soulève

1) Xanthoudidis, in Εφημ. Αρχαιολογ., 1908, p. 197 et suiv. L'origine exacte de la pierre est indiquée dans l'*Annual of Brit. School*, 1908-1909, p. 340.

2) *Annual of British School*, 1904-1905, p. 298 et suiv.; cf. 1908-1909, p. 339



désormais cette identification. Il essaie de résoudre ces difficultés, tout en maintenant l'identification qui en est la cause unique. Voici, aussi exactement que possible, son argumentation. L'hymne, dont le texte a été découvert dans les ruines de Palaikastro, devait être chanté devant un autel de Zeus pendant une fête annuelle qui se célébrait quelque part sur le mont Dikté. On songe tout d'abord à l'ancre fameux de Lyktos, qui a été découvert au-dessus du village de Psychro. Mais les fouilles, exécutées en ce point, ont démontré que cet ancre avait cessé d'être un lieu de culte longtemps avant la date que l'on peut assigner à l'hymne de Palaikastro d'après le professeur Murray. L'étude des antiquités recueillies dans l'ancre de Psychro prouve, en effet, qu'elles sont toutes antérieures au début du VIII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, tandis que le texte actuel de l'hymne date au plus tôt de la fin du IV<sup>e</sup>. Si ce n'est pas dans l'ancre de Psychro que la fête annuelle de Zeus Diktaios était célébrée à l'époque historique, on peut supposer que c'était à Lyktos même, la ville qu'Hésiode cite expressément dans son récit de la naissance de Zeus sur le Dikté<sup>1</sup>. Cette ville était située à l'extrémité nord-ouest du Dikté et la plus grande partie du massif devait être comprise dans son territoire. Mais cette hypothèse soulève une autre difficulté. Les documents que nous possédons nous apprennent que le Zeus adoré à Lyktos était moins le Zeus Diktaios que le Zeus Idaios. Les serments publics des cités de Lyktos, d'Olus, de Lato, de Dreros, de Malla, situées autour du mont Lassithi, ne contiennent point le nom de Zeus Diktaios. Les épithètes du dieu sont Oratrios, Monnitios, Bidatas = Idaios, Tallaïos, Kretagenes. M. Bosanquet en conclut qu'à l'époque historique, où fut fixé le texte de ces serments, les gens de Lyktos, d'origine spartiate, « s'étaient tournés plutôt vers l'Ida et l'occident que vers le Dikté et l'Orient, parce que les

1) « Another possibility is that the festival was held at Lyttos, the city with which Hesiod expressly connects history of the birth of Zeus in the Diktæan cave ». Il y a là une erreur de fait. Le nom du Dikté ou de l'ancre Diktéen ne se trouve nulle part dans le texte d'Hésiode. Nous le montrerons plus loin.

maîtres de l'Ida étaient alors Doriens comme eux-mêmes, tandis que le Dikté était resté la montagne sacrée des anciens habitants de l'île. » M. Bosanquet paraît donc bien croire que Lyktos avait renoncé au culte de Zeus Diktaios, jadis célébré dans l'ancre de Psychro, pour adhérer à celui de Zeus Idaios. Pourtant il connaît trop bien tous les documents pour ne pas remarquer que le culte de Zeus Diktaios était surtout populaire dans la région située au delà de l'isthme d'Hiérapytna, sur les territoires des trois villes d'Hiérapytna, Itanos et Praisos. « Nous pouvons croire que le temple de Palaikastro était dans la Crète orientale le principal centre du culte rendu au dieu qui avait été adoré dans la grotte du Dikté pendant l'âge du bronze et au début de l'âge du fer. » Il y aurait donc eu transfert du principal sanctuaire des environs de Lyktos à la région d'Itanos.

Enfin une dernière hypothèse, assez inattendue, est proposée par M. Bosanquet. « On est porté à croire, dit-il, que le nom de Dikté a été transféré à l'un des sommets qui dominent Praisos et Palaikastro, peut-être le cône de Modhi. L'existence d'un second Dikté dans cette région expliquerait le passage de Strabon, où le géographe affirme que le Dikté se trouvait à 1000 stades à l'est de l'Ida et à 100 stades seulement du promontoire Samonium, qui forme l'extrémité nord-est de la Crète, près de Praisos et du temple de Zeus Diktaios. La même hypothèse expliquerait la mention faite dans Athénée d'une légende de Praisos, relative à la naissance de Zeus sur le Dikté et au rôle joué dans la vie de l'enfant par une truie. On pourrait même se demander si l'ἀπόρρητος θυσία, dont il est question dans ce texte, n'était pas précisément l'un des rites de la fête pour laquelle a été composé l'hymne, dont le texte a été découvert à Palaikastro. »

Toutes ces hypothèses, qui dénotent l'embarras de M. Bosanquet, sont parfaitement inutiles. Les difficultés, qui les ont suggérées au savant archéologue anglais, proviennent uniquement de l'identification erronée établie entre l'ἄντρον Δικταῖον des anciens et l'ancre de Psychro. Les monts Lassithi



ne correspondent pas au Dikté; ce nom doit être réservé aux montagnes qui couvrent l'extrémité orientale de la Crète, qui dominent les sites de Praisos et d'Itanos.

Et il convient ici de faire justice d'une interprétation abusive des vers de la Théogonie d'Hésiode. Nous avons cité plus haut la phrase où M. Bosanquet affirme qu'Hésiode établit expressément une relation entre la ville de Lyktos et la tradition de la naissance de Zeus dans l'ancre Diktéen. C'est là une erreur de fait. L'auteur de la Théogonie ne souffle mot de l'ancre Diktéen. Au moment où Rhéa va devenir mère, elle demande conseil à son père Ouranos et à sa mère Gaia; car elle veut cette fois soustraire l'enfant qui va naître d'elle à la voracité de Kronos. Ouranos et Gaia, dit le poète,

πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πῖονα δῆμον,  
ὁππότ' ἄρ' ὀπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι,  
Ζῆνα μέγαν · τὸν μὲν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη  
Κρήτη ἐν εὐρείῃ τρεφόμεν ἄτιταλλέμεναί τε.  
Ἐνθα μὲν ἵκτο φέρουσα θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν  
πρώτην ἐς Λύκτον · κρύψεν δέ ἐ χειρὶ λαβοῦσα  
ἄντρω ἐν ἡλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης,  
Αἰγαίῳ ἐν ὄρει, πεπυκασμένῳ, ὑλήεντι <sup>1</sup>.

Certains éditeurs de la Théogonie, entre autres Schoemann <sup>2</sup>, ont cru devoir, sans raison valable, corriger le texte unanime des manuscrits et remplacer Λύκτον par Δίκτην dans le vers πρώτην ἐς Λύκτον; rien ne justifie une telle substitution. Il n'est question dans ce passage de la Théogonie que de la ville de Lyktos et la montagne, dans laquelle s'ouvrait l'ancre divin, y est appelée non pas le Dikté, mais la Montagne aux Chèvres, Αἰγαῖον ὄρος. C'est à cet ancre-là, et non à l'ancre Diktéen, que doit être identifié l'ancre de Psychro. L'ancre de Psychro se trouve en effet, au sud de l'emplacement qu'occupait Lyktos,

1) *Théogonie*, v. 477 et suiv.

2) Schoemann, *Die Hesiodische Theogonie*, p. 59; cf. p. 203. Schoemann reconnaît que tous les manuscrits portent Λύκτον.

à quatre heures et demie de marche environ des ruines de cette ville. M. A. Evans croit même avoir reconnu les traces d'un chemin antique qui joignait la ville au sanctuaire.

Quelles sont donc les conclusions générales auxquelles doit aboutir cette discussion?

Puisqu'il est impossible d'identifier l'ancre de Psychro à l'ancre Diktéen que mentionnent plusieurs textes antiques, et puisque d'autre part la situation géographique de l'ancre de Psychro correspond exactement aux données fournies par le texte de la Théogonie relatif à la naissance de Zeus, il en résulte qu'il faut distinguer, non pas deux, mais trois centres extrêmement anciens du culte de Zeus en Crète : 1° l'Ida et Cnossos ; 2° l'Aigaion et Lyktos ; 3° le Dikté et Praisos. En ce qui concerne le culte de Zeus Idaïos, les traditions anciennes et les découvertes archéologiques sont pleinement d'accord ; l'ancre idéen, découvert en 1884, exploré par Fabricius, Halbherr et Orsi, a livré une abondante moisson de documents d'un intérêt capital. — L'ancre voisin de Lyktos, mentionné par la Théogonie, a été retrouvé dans l'ancre de Psychro. Les fouilles de MM. Halbherr, Chatzidakis, Evans, Demargne et Hogarth en ont démontré la haute antiquité, l'importance religieuse et la richesse archéologique. — Quant à Zeus Diktaios, on connaît maintenant, grâce aux découvertes de l'École anglaise d'Athènes, le temple dans lequel son culte était célébré à l'époque historique ; mais l'on n'a pas encore trouvé l'ancre, qui fut, en pleine montagne, le sanctuaire primitif du dieu. Cet ancre, il faut le chercher ; et l'exploration, à laquelle ce but sera fixé, devra se faire, à notre avis, non pas dans le massif du Lassithi, mais dans les montagnes qui se dressent tout à fait à l'est de l'île, et dont les cimes culminent au sud de Sitia, de préférence entre l'emplacement aujourd'hui connu de l'antique Praisos et l'emplacement, également connu avec précision, du temple de Palaikastro.

J. TOUTAIN.



# BULLETIN

## DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1909-1910

---

W. ANDRAE : *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*. — (10 Wissenschaftl. Veröffentlichung der Deut. Or. Gesell.). Un vol. in-4 de vi-95 pages, avec 94 fig. dans le texte et 34 pl. Leipzig, Hinrichs, 1909<sup>1</sup>. — Avec ce volume commence la publication systématique des fouilles entreprises à Assur (Qala'at-Chergat), dès 1903, par la Société Orientale allemande; elle comprendra cinq grandes parties : constructions d'époque assyrienne (dont cet ouvrage est le premier volume); trouvailles particulières de cette époque (études d'archéologie); monuments d'époque parthe (architecture et trouvailles particulières); généralités (vue d'ensemble des fouilles, rapports entre les différentes trouvailles, topographie, histoire de la ville; restes arabes; géologie, climatologie, géographie; histoire des fouilles); inscriptions (études philologiques). C'est donc toute une histoire de l'antique cité qui se prépare<sup>2</sup>.

Le temple d'Anou, père des dieux, et de son fils Adad, dieu des tempêtes, était situé au Nord de la ville, entre le palais d'Assour-nasir-apal à l'Est et celui de Toukoulti-Ninip à l'Ouest. On distingue deux constructions d'époque différente : le vieux temple, commencé par Assour-rich-ichi et terminé par Toukoulti-apal-echara I; le nouveau temple, construit par Choulmanou-acharidou II.

1) Sur cette publication, voir aussi Pinches, *The discoveries by the german expedition of the site of Assur*, dans *Proceedings of the Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 41-54.

2) Voir maintenant une publication semblable pour les fouilles de Babylone : R. Koldewey, *Die Tempel von Babylon und Borsippa* (15. Wissenschaft. Veröff. der D O G.), 1911.

Les soubassements du temple d'Anou et d'Adad furent construits par Assour-rich-ichi, prêtre d'Assour, ainsi que l'attestent les briques trouvées sur place. Le temple se compose de deux sanctuaires symétriques, séparés par un long corridor. Chaque sanctuaire comporte une tour à étages et cinq salles : deux antichambres contiguës, la salle principale, et, sur le côté droit de cette dernière, deux salles latérales étroites et de forme allongée qui se font suite. Au fond de la salle principale on voit une grande et profonde niche, qui forme probablement cella. En avant des deux sanctuaires est la cour du temple ; sur le côté gauche de cette cour, quatre salles, de forme allongée ; sur le côté qui fait face aux sanctuaires, de chaque côté de l'entrée donnant accès dans la cour, trois salles rectangulaires. L'entrée, construite dans le mur, fait deux coudes à angle droit, de telle sorte que, de l'extérieur, on ne pouvait voir ce qui se passait dans la cour du temple. Il est bien difficile de dire exactement quelle forme avaient les tours à étages ; elles étaient massives et l'on avait accès au sommet par une rampe, mais il est impossible de dire où commençait cette rampe.

Toukouliti-apal-echara I se borna à élargir les proportions. On trouva de nombreuses briques à son nom et vingt-huit fragments de prismes octogones, qui contiennent la chronique des cinq premières années de son règne et mentionnent les travaux exécutés dans le temple d'Anou et Adad. Ces fragments sont des duplicata des fameux prismes découverts par Layard et Rassam, conservés à Londres. Mais les nouvelles fouilles n'éclaircissent pas ce que Toukouliti-apal-echara entend par *elallû*, dans lequel il fait entrer les dieux, et *bît hamri* du dieu Adad, où il lui sacrifie des agneaux. On a trouvé, près d'une des tours, une statue tombée jusque sur le sol du rocher.

Choulmanou-acharidou II réduisit les proportions, en particulier celles des tours. On mit au jour les documents suivants : une sorte de bouton en argile — *zigatu* — qui mentionne les poutres de cèdre du temple restauré ; des crapaudines en basalte ; des carreaux d'argile estampés ; et sous les murs de l'aile Sud-Est, par paire, de petites armes qui sont des symboles, sabre en cuivre et hache en bronze. On peut admettre, ce semble, que ces objets ont été déposés sous les fondations lors des rites de construction. La seule tour dont on distingue quelques traces



est celle de l'angle Ouest. On a trouvé de nombreux fragments de basalte sculptés, qui paraissent appartenir à un bas-relief, ou plutôt à un obélisque, pareil au fameux monument de Kalakh, conservé à Londres; plusieurs morceaux en albâtre de *la-massu*, un de ces animaux fantastiques, à tête humaine couverte de la tiare cornue, placés ordinairement des deux côtés des portes, dont ils gardent le seuil; — un fragment de revêtement en cuivre d'une porte, décoré de personnages, marchant à gauche en procession, entre deux bandes de rosettes; un foudre d'or, à trois flammes, qui appartenait probablement à une statue d'Adad; on sait que ce dieu est représenté tenant le foudre en main<sup>1</sup>; — une stèle de Chamchi-Adad, fils et successeur de Choulmanou-acharidou II, contenant les annales du roi; elle fut probablement déposée dans le temple suivant une coutume séculaire. Sous la stèle était un crâne humain, ce qui n'est pas un fait isolé.

Il est impossible de dire lequel des sanctuaires était consacré à Anou, et lequel à Adad, puisque les documents se rapportent aux deux dieux et mentionnent un temple. Il faut noter la présence de deux tours, qui est un fait particulier. Les recherches de M. Andrae montrent que la forme allongée est réservée pour le sanctuaire, ce qu'il était important de constater. L'orientation du temple n'est pas précise. Plus tard, Assour-našir-apal et Charru-kîn II, construisirent sur le temple de Choulmanou-acharidou II. Autour du temple s'élevaient des maisons particulières qui appartiennent à cette même époque; on y trouva des sarcophages.

Comme on voit, les fouilles de Mésopotamie ne nous permettent pas de connaître l'arrangement intérieur du temple assyro-babylonien; même pour l'extérieur, les restitutions proposées, bien que l'auteur ait eu soin de ne pas les exagérer, peuvent être discutées. Nous ne saisissons ordinairement l'ornementation des sanctuaires qu'au travers des descriptions des textes, car rien n'est resté debout, hormis quelques bas-reliefs, quelques statues; et encore toutes ces sculptures gisent-elles le plus souvent sur le sol. Cela est surtout vrai pour le mobilier du culte; à cet égard, il serait nécessaire que les auteurs de

1) *Mittheil. der D O G*, n° 5, p. 13 : il porte deux foudres.

catalogues de cylindres et de sceaux, en particulier, où les scènes religieuses sont si fréquentes, ne se bornent pas à nous donner la description, évidemment nécessaire, des motifs représentés, mais fassent des dessins au trait de ces figures. Les planches, même les mieux faites, ne valent pas un dessin scrupuleux, que seul peut faire celui qui a l'original à sa disposition. Ce sera la seule manière de combler, dans quelque mesure, les lacunes énormes des traditions écrites.

On peut se demander si la vue extérieure du temple assyrien en particulier donnait toujours l'impression de château-fort, avec de hauts murs, massifs et imposants, dont la rigidité était brisée par les seuls petits créneaux. On sait que les Assyriens ont aussi employé la colonne, et l'on a déjà montré que certains dessins de tentes, de baldaquins, par exemple, comportent l'emploi de tiges végétales comme support; la colonne, avec chapiteau à volutes, se rencontre aussi quelquefois. On connaît la discussion qu'a provoquée la thèse de Puchstein<sup>1</sup>, que la colonne ionique n'est pas un pur produit de l'art grec, mais qu'elle fut influencée par l'Égypte et l'Assyrie. Lichtenberg a soutenu la thèse diamétralement opposée<sup>2</sup>. Je n'ai pas l'intention d'aborder ce problème; mais il me semble, qu'avant de conclure, on ferait bien de grouper les séries chronologiques des documents assyro-babyloniens qui servent à la discussion, comme Chapot l'a fait pour la colonne torse et le décor hélicoïdal<sup>3</sup>. On verrait assurément que le décor géométrique ou végétal se rencontre un peu partout et que les influences prépondérantes sont difficiles à saisir, quand un texte daté ne vient peser dans la balance.

Or le nouveau prisme de Sinakhéirba est précisément un texte important pour l'étude de l'architecture religieuse<sup>4</sup>. Il relate la campagne du roi assyrien en Cilicie (698), pour réprimer la révolte du Taurus. La lutte ne se cantonna pas dans les montagnes, mais s'étendit aux plaines ciliciennes; Tarse fut prise et détruite. Tout ceci est la base du récit de Bérose,

1) *Die ionische Säule*, 1907.

2) *Die ion. Säule als klass. Bauglied rein hellen. Geistes entwachsen*, 1907.

3) *La colonne torse et le décor en hélice dans l'art antique*, 1907.

4) King, *Sennacherib and the Ionians*, dans *Journal of Hellen. Studies*, XXX, 1910, pp. 327-335.



d'après Polyhistor et Abydène (Eusèbe, *Arm. Chron.*, I, 27-35, éd. Schoene), quoi qu'ait pu dire M. Winckler<sup>1</sup>. Des esclaves ioniens furent emmenés en Assyrie et travaillèrent au palais de Ninive. Il semble, dit M. King, que Sinakhéirba ait montré un certain éclectisme dans toutes les branches de l'art.

Abydène, comme on sait, dit que le roi assyrien construisit à Tarse un temple « athénien » et éleva des colonnes d'airain, sur lesquelles il traça le récit de ses exploits; Polyhistor et le prisme de Sinakhéirba mentionnent un monument élevé après la victoire. Ce « temple athénien » fait supposer une tradition sur la nature de cette construction, qui devait ressembler en tout, ou en partie, à un temple ionien. Nous avons des figures semblables pour l'époque sargonide, et on peut supposer que le temple assyrien-athénien de Tarse présentait le même aspect; tombé en ruines, il pouvait avoir conservé quelques colonnes intactes et devait facilement être pris pour un temple grec; nous comprenons dès lors fort bien la tradition postérieure.

Donc si l'art assyrien, par l'intermédiaire de la Syrie, a pu influencer l'art ionien, celui-ci aussi a marqué son empreinte sur certains ouvrages mésopotamiens; il n'est pas impossible, pour M. King, que les ivoires de Nimroud soient dûs à une influence de cet ordre. L'architecture religieuse assyrienne a subi cette empreinte, d'une façon qui semble certaine pour l'époque de Sinakhéirba, et pour les époques suivantes, comme le dit fort bien M. King, on devra tenir compte des résultats de la campagne de ce roi.

En Assyrie et en Babylonie, la colonne ne paraît pas être une caractéristique de l'architecture archaïque quoique la tablette cultuelle de Sippar, par exemple, montre qu'elle était employée avant le ix<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. M. King pense que son introduction est dûe peut-être à une influence d'Asie Mineure, car lorsque, sous les Sargonides, son emploi devient plus fréquent, elle est

1) *Oriental. Literaturzeitung*, 1910, col. 145-149. Winckler croit que la lutte s'est cantonnée dans les montagnes et qu'il n'y a pas eu de bataille navale, ce que conteste M. King.

2) Je n'oublie pas les colonnes de briques de Tello ou de Suse, mais nous n'avons aucune idée de l'ensemble des constructions auxquelles elles appartenaient.

presque toujours posée sur le dos d'un animal mythologique, ce qui semble trahir une influence hittite.

La décoration du temple assyrien est donc un problème insoluble aujourd'hui ; mais nous devons admettre, ce semble, que les Assyriens ont tenté, par exemple, de couper par des colonnes la monotonie des façades nues, que présentent les sobres reconstructions de M. Andrae.

C. J. BALL : « *The Ass. in semitic Mythology* » dans *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 64-82. — L'auteur pense que l'âne a été un animal sacré chez les anciens Sémites et que le souvenir de cette croyance a fait naître la légende des Juifs adorant le dieu du ciel sous l'image d'un âne. Il croit en trouver l'analogue dans le dieu égyptien Set, dont la tête rappelle celle d'un âne ; pour les Babyloniens ANŠU = *imeru* « âne » qu'un texte lexicographique explique par *ilu Sakan* ; l'auteur rapproche ce dieu Sakan de SKN (pour SKM) de Genèse, 34, 2, fils de Khamor ; enfin Damas est appelée par les Babyloniens *mât ša imêrīšu*. Cet ensemble de textes prouve donc que l'âne fut adoré ou, en tous cas, considéré comme sacré par les Sumériens et par les Sémites.

La démonstration de l'auteur n'est pas du tout acceptable, en tous cas dans la forme présentée, qui est fort incomplète et contient un grand nombre d'inexactitudes. Ainsi le dieu âne suméro-babylonien Sakan est inconnu ; dans le texte cité *sakan* est une glose, et l'idéogramme divin, qui suit, indique peut-être un nom divin, mais il ne saurait en aucun cas s'appliquer au mot *sakan*.

C. BEZOLD : « *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften* ». Extr. des *Sitzungsber. d. Heidelberg. Akad. d. Wiss., Ph. hist. Kl.*, 1910, 9. Abh., 28 pages. — On sait qu'il est très difficile, pour ne pas dire souvent impossible, de fixer l'évolution des concepts religieux babyloniens, parce que les textes religieux datés sont en nombre infime. Cela est surtout vrai pour les nombreuses listes lexicographiques, dues pour la plus grande partie aux scribes d'Assourbânipal. On ne saurait être assez circonspect dans l'emploi de ces sources et des équivalences qu'elles fournissent.

On lira donc avec intérêt l'essai tenté par M. Bezold d'établir



un critère qui permette de fixer l'âge des inscriptions babyloniennes et assyriennes non datées. Étudiant les diverses formes des suffixes verbaux dans les textes datés, l'auteur croit pouvoir affirmer que les vieux textes, *duppāni labirūti*, dont les scribes assyriens ont fait des copies, ne sont pas aussi anciens qu'on veut bien le dire : ces originaux ne semblent pas remonter plus haut que l'an 1450 avant notre ère. Il applique le critère établi à quelques-uns des textes religieux les plus importants de la bibliothèque d'Assourbânipal, et constate que les prières, à une exception près, beaucoup de rituels, de mythes — entre autres quatre fragments de l'épopée de Gilgamès —, les formules d'exorcismes — entre autres les rituels *šurpu* et *maqlū* — sont certainement postérieurs à 1450.

Pour l'épopée de Gilgamès, dont la plus ancienne rédaction remonte à l'époque de la première dynastie babylonienne, nous aurions trois périodes de composition et la rédaction finale serait d'un demi-siècle plus jeune que l'Elohiste et d'un siècle environ plus jeune que le Jahviste.

Quels que soient les doutes que l'intéressante étude de M. Bezold pourrait faire naître, on ne peut nier que les bases de la religion babylonienne seraient singulièrement consolidées, si les recherches futures pouvaient démontrer la justesse de la théorie exposée. On verra plus loin que M. Schneider a tenté de faire une critique littéraire de l'épopée de Gilgamès; pour le poème de la création, on avait déjà une bonne étude de M. Jastrow<sup>1</sup>, et récemment Langdon<sup>2</sup> a tenté de montrer qu'un texte sumérien de ce poème, commenté par un scribe assyrien, n'est probablement pas original, et que, le fût-il, un Sémite en serait l'auteur. Je suppose que M. Schmidt a aussi étudié un côté de ce problème, en s'attachant plus particulièrement aux incantations; malheureusement je n'ai pas encore lu sa brochure<sup>3</sup>.

1) *On the composite character of the babyl. Creation story*, dans *Or. Studien.. Noeldeke*, II, pp. 969-982.

2) *A reconstruction of a part of the sumerian text of the seventh tablet of Creation, with the aid of assyrian commentaries*, dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.*, 1910, pp. 115-123, 159-167.

3) A. Schmidt, *Die religiöse Entwicklung in der babyl. Beschwörungsliteratur*, in-8 de 33 p., 1910.

A. BOISSIER : *Les éléments babyloniens de la légende de Caïn et d'Abel*. Une brochure de 9 pages. Genève, Kündig, 1909. — Zimmern admettait que la légende de Caïn et d'Abel était d'origine palestinienne; mais M. Boissier avait montré, ce qu'il rappelle, qu'on pouvait y distinguer des traces de croyances babyloniennes. Reprenant la question, l'auteur conclut que l'écrivain jahviste de Genèse, IV, 7, n'a fait que paraphraser un document augural babylonien. En effet, la fin du verset étant une glose, il reste ce qui suit : « si tu fais bien — élévation; si tu fais mal — à la porte *rābišu*. Or « élévation » correspond au babylonien *niš réšim* « élévation de la tête », qui indique un présage favorable; quant à *rābišu*, nous savons que c'est un mauvais démon.

Il faut encore noter que *nod* n'est pas un terme géographique, mais signifie « une terre couverte de ruines », en assyrien *nadītu*. De plus Caïn sera vengé sept fois, si on le tue; et l'auteur pense qu'il y a peut-être parallélisme avec Oura, auquel Anou, le dieu suprême, accorde sept démons qui marcheront à ses côtés.

La difficulté du texte disparaît avec la nouvelle interprétation de M. Boissier. Il retrouve des traces de la langue divinatoire dans d'autres textes bibliques, par exemple, Genèse, XXV, 23, la fin du verset. Nous verrons aussi tout à l'heure, que Balaam n'est qu'un devin babylonien.

A. BOISSIER : « *Les Nephîlim* » dans *Orient. Liter. Zeitung*, XIII, 1910, pp. 196-197 et *Zeit. f. d. alttestam. Wiss.*, XXX, 1910, p. 35]. — L'auteur montre que le héros Gilgamès est un membre de la famille des géants, comme le Nemrod de la Genèse. L'assyrien *napālu* (sumérien GAB-GAL) correspond à *gabāru*; les nephîlim sont des gibôrim, des fils d'Anaq, c'est-à-dire *mārē emūqi*, des géants. GAB-GAL est d'ailleurs une épithète du dieu Ningirsou, qui donne au roi Eannatoum une force surhumaine. Comme les géants sont le produit de l'union des dieux et des filles des hommes, l'auteur croit que le récit d'Hérodote, I, 181, fait allusion à l'incubation dans les temples, d'où naissent les géants. Mais cette dernière affirmation sera contestée, car le problème de la prostitution sacrée est certainement plus complexe.

G. CROS : *Nouvelles Fouilles de Tello* (Mission française en



Chaldée), publiées avec le concours de L. HEUZEY et Fr. THUREAU-DANGIN. — Première livraison. Un vol. in-4 de 104 pages, 4 plans, 3 planches, 4 vues et de nombreuses figures dans le texte. Paris, Leroux, 1910. — Les fouilles de Tello, qui ont fourni tant de documents intéressants sur l'histoire de l'antique Chaldée, ont été reprises dès 1903 par le commandant Cros. Lui-même, M. Heuzey et M. Thureau-Dangin nous ont tenu au courant des travaux exécutés et des monuments exhumés par différents mémoires, parus dans la *Revue d'Assyriologie* et dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ces divers travaux réunis forment la principale substance de ce premier fascicule.

Le commandant Cros expose sommairement les résultats de la campagne de 1903. M. Heuzey décrit une petite statue complète de Goudéa, patési de Lagach, sur laquelle est une inscription, que M. Thureau-Dangin traduit et commente : le patési introduit son patron, le dieu Ningichzida, dans le panthéon de Lagach ; Ningirsou, le dieu protecteur de la cité, confie au nouveau venu la garde des fondations, des mamelons et des champs irrigués ; le patési fait alors entrer Ningichzida dans une chapelle, qu'il lui élève dans le temple de Ningirsou. Cette statue porte un nom mystique, comme toutes les statues de Goudéa, et le patési l'introduit dans le sanctuaire du dieu. Le dieu Ningichzida, qui est père de Tamoûz, est un dieu agricole et infernal.

M. Heuzey décrit une charmante petite tête de femme, polychrome, en albâtre ; une figure découpée du roi Our-Ninâ, sur une plaque de coquille ; un bas-relief en albâtre, représentant un homme nu, qui revient de la pêche aux poissons, et que l'auteur identifie avec le héros Gilgamès. La plupart des actions légendaires attribuées à l'Hercule grec sont, pour M. Heuzey, des emprunts faits aux représentations, plus ou moins bien transposées, de son prototype chaldéen. Le même auteur étudie la céramique et la décoration des vases chaldéens.

Le commandant Cros rectifie quelques observations qu'il avait présentées sur un casque chaldéen.

M. Thureau-Dangin décrit la ruine de Lagach sous le règne du roi Ouroukagina ; tous les temples sont mis à feu et à sang ; les statues brisées, les pierres précieuses, l'or et l'argent emportés. Le roi Ouroukagina atteste qu'il n'a pas commis de péché,

mais que tout le poids du malheur repose sur Lougalzaggizi, son ennemi, et sur la tête de la déesse Nisaba, la protectrice des envahisseurs. Un autre texte nous montre les Elamites venant piller Lagach, mais ils sont repoussés. La crapaudine d'Arad-Nannar, pátési de Lagach est consacrée au roi-dieu Gimil-Sin, auquel il a construit un temple à Lagach. On a deux paires de ces blocs de seuil, appartenant à deux portes distinctes, chacune à deux battants; on peut fixer exactement l'emplacement de l'une d'elles; il semble donc qu'on ait trouvé la chapelle où le roi-dieu était l'objet d'un culte.

Le commandant Cros décrit ensuite, par ordre topographique, les principaux chantiers ouverts 1903-1905, examine les couches successives et énumère les objets trouvés.

S. DAICHES : « *Balaam — a babylonian 'bārû'*. The episode of Num. 22,2-24,24 and some babylonian parallels » dans *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 60-70. — Des deux opinions qui ont cours dans la tradition juive sur Balaam, prophète de Jahveh ou sorcier, l'auteur choisit la seconde, et prouve son affirmation en comparant les principaux passages de l'histoire biblique avec le rituel babylonien publié par Zimmern<sup>1</sup>.

Balaam commence son travail de divination de bonne heure le matin; il dit à Balaq, roi de Moab, d'élever 7 autels, de préparer 7 bœufs et 7 béliers. Le roi obéit et Balaam offre en sacrifice un bœuf et un bélier sur chaque autel. Or, selon le rituel babylonien pour le *bārû*, l'érection d'autels et les sacrifices forment partie intégrante de la cérémonie de divination, et ces rites doivent s'accomplir à l'aube.

Balaam scrute l'avenir pour Balaq, c'est pourquoi ce dernier fait les préparatifs, mais tous deux participent au sacrifice, ce qui est conforme au rituel babylonien qui fixe le rôle du consultant et celui du devin.

Balaq reste près de l'holocauste, de même que le *bêl niqê* babylonien prie près du sacrifice pendant que le devin consulte les dieux; il conduit le devin au haut lieu, parce que la place choisie pour l'acte divinatoire a une grande importance : c'est

1) *Ritualtafeln für d. Wahrsager, Beschwörer u. Sänger*, dans *Beitraege z. Kenntniss d. babyl. Religion*, 1898-1901.



*l'ašar purussê bārûti*, le lieu des décisions divinatoires, *l'ašar dinim*, le lieu du jugement, *l'ašar bira u purussâ*, le lieu de la divination et de la décision.

Il y a ensuite dans l'épisode de Balaam un passage difficile, sur lequel je crois nécessaire d'insister, car l'auteur, ce semble, l'explique d'une façon tout à fait satisfaisante. Nombres, XXIII, 3, Balaam dit, selon la traduction ordinaire : « *et je veux partir*; peut-être Jahveh viendra-t-il à ma rencontre, et alors tout ce qu'il me fera voir je te le montrerai. Et il se rendit sur un lieu élevé (?) ». Cette expression « *je veux partir* » a un sens magique et trouve son explication dans un texte babylonien qui mentionne la consultation qu'un roi de Kutha demande à un devin<sup>1</sup> : le roi babylonien élève des autels, prépare des sacrifices, mais, dit-il : [ ] *ilâni ana alakîia [purussê] ul idinamma* « les dieux n'ont pas donné de jugement *d mon marcher* ». Cette expression *alakîia* doit signifier quelque acte magique, une sorte de rite déambulatoire, accompli par le devin. Le rituel babylonien fixe en effet que le *bārû* doit faire des pas devant l'autel.

L'expression יקרה est choisie à dessein, parce que le niphâl de ce verbe sert à indiquer les apparitions du dieu provoquées par un acte magique. Pour le *bārû*, cette apparition dépend de l'hépatoscopie ou de la lécanomantie ; si le foie ou le liquide donne un présage favorable, les dieux viennent vers le devin, *izzazušuma*, ce que nous lisons en effet dans le texte biblique « *Il viendra à ma rencontre* ».

Plus loin l'expression ילך שפי doit être rapprochée de « *je veux partir* » et cache le même acte magique de mouvement ; *šepi* est « le pied, le pas », et il faut peut-être songer à la formule babylonienne du rituel : *Ki šepu parsat*, qu'on pourrait traduire « lorsque le pied est divisé, gêné (?) ». Ce sens serait en effet conforme à la tradition rabbinique qui dit : « Balaam était boiteux d'une jambe » ; c'est-à-dire qu'il accomplit son acte magique tranquillement, pas à pas. L'auteur reconnaît d'ailleurs que cette dernière explication est très hypothétique.

1) Jensen, *Mythen u. Epen*, K B, VI, 1, pp. 290 et suiv. Voir surtout p. 294, lignes 9-16.

On consulte 3 fois l'oracle, car la réponse donnée n'a pas satisfait le roi; on change de place chaque fois et Balaam dit à Balaq *comment* כֵּן ' il doit se tenir près de l'autel. La troisième fois Balaam prophétise; en effet, il ne s'adresse plus directement au roi en donnant la réponse de l'oracle. Mais il reste cependant devin; les épithètes du texte biblique le prouvent, car elles sont parallèles aux expressions babyloniennes. Enfin la fonction de *barû* est héréditaire, ce que n'ignore pas l'auteur biblique qui appelle Balaam בְּנֵי בַעֲרִי = *mâr barûtû*. Le roi babylonien consulte fréquemment les devins; nous avons dans la consultation du roi de Kutha un parallèle à celle de Balaq. Les « visions » de Balaam sont donc des cérémonies magiques, prescrites par le rituel de l'art divinatoire.

L. DELAPORTE : *Cylindres orientaux*. Catalogue du Musée Guimet. (*Annales du Musée Guimet*, t. XXXIII). Un vol. in-4° de xi-140 pages et 16 pl. Paris, Leroux, 1909. — <sup>1</sup> L'auteur a publié et décrit un grand nombre de cylindres, d'intailles ou de cachets plats. On peut souvent attribuer ces monuments à des périodes historiques déterminées; mais pour le plus grand nombre je crois qu'on doit se tenir sur une sage réserve.

Les sujets qui sont pris à la nature et n'ont aucune importance religieuse sont le plus petit nombre. Il me suffira d'indi-

1) L'attitude de celui qui consulte le devin, comme celle du pénitent, est prescrite dans le rituel.

2) Voir aussi : *Les cylindres orientaux du Musée histor. de l'Orléanais*, dans Hilprecht *Annu. Vol.*, pp. 83-100 et 6 pl.; — *Empreintes de cachets de la collection Amherst*, *idem*, pp. 101-104; — *La glyptique de Sumer et d'Akkad*, dans *Biblioth. de vulgarisation du Mus. Guimet*, XXXI, p. 179-223 et 17 fig.; — *Cylindres Orient. de la coll. A. Maignan*, dans *Revue Archéol.*, 1909, I, pp. 297-304; — *Un nouveau sceau du scribe Ur-Entil*, *ibidem*, II, pp. 250-253; — *Les 7 sceaux d'une enveloppe datée de Samsuiluna*, dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 160-163; — *Cylindres royaux de l'époque de la 4<sup>e</sup> dynastie babyl.*, dans *Rev. Archéol.*, 1910, I, pp. 106 et suiv.; — *Le cylindre cachet du roi Ichar-Lim*, dans *Revue d'Assyriol.*, VII, 1910, pp. 147-150. — Ajouter quelques sceaux du Musée de Berlin, publiés par Messerschmidt (*Amtliche Berichte aus d. k. Kunstsammlg.*) *Beiblatt z. Jahrb. d. k. pr. k.*, XXX, 5, febr. 1909, pp. 127-134; voir aussi A. T. Clay, *Ancient oriental seals*, dans *Record of the Past* (Washington), VIII, 5, sept.-oct., p. 253-257; et plus loin : Langdon, Sayce, Toscane.



quer ici les principaux motifs religieux représentés et de formuler en terminant quelques remarques d'ordre général.

On trouvera les représentations suivantes : le soi-disant Gilgamès, luttant avec un homme ou des animaux, quelquefois en compagnie d'Engidou ; — le taureau à face humaine, qui est en réalité un bison, comme l'a fort bien montré l'abbé Breuil<sup>1</sup> ; — plusieurs représentations de Chamach, aux ailes de flammes, qui apparaissent derrière ses épaules ; le dieu est représenté sortant par la porte du levant, que tiennent deux gardiens du seuil ; — le dieu serpent ; cette dénomination peut faire naître quelques doutes ; — un rectangle ailé, posé sur un bœuf, motif dont la signification religieuse est inconnue ; — des mythes divers ; ces scènes dont le musée Guimet ne possède que des moulages, ne me paraissent pas évidemment mythologiques et pourront être expliquées de façon différente ; — la vache sacrée ; — le scorpion sacré (?) : il est évidemment représenté sur les koudourrou, mais je ne vois pas une figure semblable sur le n° 34 du musée Guimet ; — diverses scènes intitulées « présentations », et qui sont probablement, ce semble, des cérémonies du culte ; — le palmier sacré et l'arbre sacré, si fréquents sur les reliefs orientaux ; — la divinité au couteau-scie (?), dénomination qui me paraît sujette à caution ; — un personnage à la masse d'armes (?) ; — une déesse guerrière, le pied sur un lion ; c'est Ichtar, bien connue par d'autres monuments ; — un personnage court vêtu (?) ; — le dieu de la foudre ; — le poisson sacré (?) ; — le nimbe<sup>2</sup> qui entoure un personnage ; — le dieu à la hache, qui doit être probablement rapproché du dieu de la foudre ; — enfin diverses divinités impossibles à déterminer et une suite de motifs intéressants, symboles religieux, armes divines, animaux fantastiques, aigle léontocéphale, disque ailé<sup>3</sup>, scènes

1) *Le bison et le taureau céleste chaldéen*, dans *Revue Archéol.*, 1909, I, pp. 250-254.

2) Milani, dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, p. 324-7 et fig. 24, 24 ; cf. fig. 16 et suiv., y voit une ceinture zodiacale, ce qui est contestable, comme d'ailleurs l'idée directrice de ce mémoire : *Sardorum sacra et sacrorum signa de l'époque des Nouraghes et leurs rapports avec la religion astrale et astronomique de l'Asie et de la Méditerranée*, dans *Hilprecht Vol.*, pp. 311 et suiv.

3) Voir aussi Lehman-Haupt, *Materialen*, p. 86 et suiv., n° 15, fig. 57-58 ; — Gressmann, *Altor. Texte u. Bilder*, II, p. 61, fig. 103 ; cf. p. 84, 103 ; —

de libation, autels ou trônes divins, dont le détail ne saurait être discuté ici.

La plupart des travaux sur l'iconographie religieuse de l'ancienne Mésopotamie ne sont pas assez dégagés des théories antérieures; les représentations du mythe de Gilgamès, en particulier, ne me paraissent pas admissibles. Tous ces petits monuments forment une mine considérable, qui ne peut encore être exploitée utilement, parce que dans la majorité des cas nous ne saisissons pas exactement le rapport entre la divinité et les symboles figurés. Je voudrais, comme je l'ai dit plus haut, que l'on fit des dessins des figures qui, joints aux photographies, permettraient d'étudier plus exactement les monuments. M. Delaporte, qui a tant de documents à sa disposition, pourrait certainement compléter de cette manière son intéressant catalogue du Musée Guimet<sup>1</sup>.

FR. DELITZSCH : *Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit*. — Brochure de 44 pages, avec 17 illustrations (der alte Orient, XI, 1). Leipzig, Hinrichs, 1909<sup>1</sup>. — L'histoire du grand monarque assyrien est résumée fort agréablement. Assourbânipal eut de grandes difficultés au commencement de son règne; il sut courber son orgueil et s'humilier au tombeau de ses pères, pleurant sur les malheurs qui le frappaient, comme s'il ne craignait ni dieu ni déesse. L'auteur montre que les récits de Ktésias, Diodore, Strabon et Arrien sont des légendes. Assourbânipal créa une armée puissante qu'il mena à la victoire; son règne est non seulement l'apogée de la puissance militaire, mais la plus belle floraison de la culture assyrienne. C'est à lui, comme on sait, que nous devons la fameuse bibliothèque qui porte son nom, où furent trouvés, entre autres, tant de textes religieux importants.

L'auteur signale les constructions élevées par le roi, la décoration des palais et des temples, la statue de sa majesté qu'il dresse dans sa capitale. Les arts fleurissent, le commerce est

comp. E. Pilcher, *The Jewish Royal Pottery Stamps*, dans *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1910, pp. 93-101, 143-152.

1) Je n'ai pas encore lu le gros ouvrage de Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, in-4, de xxix-428 pages, avec 1500 fig., 1910.

2) Voir aussi : *Handel u. Wandel in alt-Babylonien*, brochure de 60 pages avec 30 fig., Stuttgart, Deut. Verlag, 1910.



prospère. Le roi règne par grâce divine, il est l'élu des dieux.

En appendice sont traduits les textes des auteurs grecs ; une note sur le palais du roi et une liste des monarques assyriens terminent cette intéressante brochure.

P. PAUL DHORME : *La Religion babylonienne*. — Un vol. in-12 de XII-319 pages. Paris, Gabalda, 1910<sup>1</sup>. — Le P. Dhorme a publié les leçons qu'il a faites en 1909, à l'Institut catholique de Paris, sur les sources de la religion babylonienne, la conception du divin, les dieux, les dieux et la cité, les dieux et les rois, les dieux et les hommes, la loi morale, la prière et le sacrifice, le sacerdoce. L'auteur a laissé de parti pris la mythologie, la magie et la divination, aspects secondaires de la religion selon lui, afin d'étudier le fond de la psychologie religieuse.

L'exposé des sources est un résumé de l'histoire politique ; l'auteur cite surtout les inscriptions royales. Je ne saurais admettre, avec l'auteur et M. Meyer, l'antériorité des Sémites sur les Sumériens et leur attribuer les principes fondamentaux de la religion assyro-babylonienne. Il n'est nullement prouvé que M. Meyer ait raison. Sa thèse, fondée uniquement sur l'archéologie, l'étude des costumes et des figures et l'iconographie religieuse, néglige un des côtés les plus importants de la question, le problème linguistique. Il est incontestable, entre autres choses, que la langue sumérienne est restée langue liturgique, que plusieurs noms de divinités, considérés par l'auteur comme sémitiques, sont au contraire sumériens. Prenons un exemple : on ne peut pas dire que Sin, le dieu-lune de Kharrân, a son double dans Nanna(r) de la ville d'Our en Chaldée. Le dieu de la lune a aussi été adoré à Our sous le nom de Sin, qui n'est nullement sémitique, mais sumérien ; le nom de Nanna(r) ne semble être qu'une épithète du dieu Sin, considéré comme dieu de la nouvelle lune. Le sanctuaire de Kharrân est postérieur au sanctuaire d'Our et la théologie lunaire des prêtres du Nord a pour base celle des prêtres du vieux sanctuaire de la Chaldée.

La survivance du nom d'Ellil, de Nippour, et de son culte, jusqu'à l'époque perse est encore contraire à la théorie de l'auteur.

1) Je n'ai malheureusement pas lu les deux mémoires de Kùchler, *Babylonien*

Je ne saurais admettre davantage les identifications que l'on a faites, et auxquelles l'auteur souscrit, entre les sujets représentés sur les sceaux, ou les bulles, et la légende de Gilgamès ; entre Rîm-Sin et Ariok, dont on n'a jamais trouvé le prototype babylonien.

Je crois que les Assyriens n'ont guère été plus intolérants que leurs prédécesseurs ; avant eux déjà les sanctuaires étaient pillés par les ennemis et les statues divines emportées par le vainqueur.

La conception divine<sup>1</sup> amène l'auteur à parler des morts, des esprits bons, des forces de la nature et des êtres célestes. Les dieux, dit-il, répandus dans la nature, étaient localisés de préférence au ciel, où les astres dirigent le monde ; leurs noms sont précédés du signe divin, l'étoile. Le P. Dhorme semble donc croire à une identification primordiale des divinités avec les astres, ce qui est inadmissible ; les théories astrologiques sont secondaires et l'idéogramme divin n'a pas le sens d'« étoile ».

L'auteur a essayé de peindre les principaux dieux du panthéon ; ces figures manquent un peu de précision, et la raison est facile à trouver : le P. Dhorme n'a pas cherché à marquer, ce qui est très difficile sans doute, quel était le caractère primordial de la divinité étudiée, afin de noter ensuite l'évolution et la transformation, naturelle ou accidentelle par des adjonctions, du type primitif. Il semble que dès l'abord chaque nom représentait pour le vieux chaldéen, ce qu'il était pour le néobabylonien. Un choix plus ordonné des textes et plus de souci de la chronologie serait nécessaire ; la religion babylonienne que nous présente l'auteur est un tout trop bien ordonné, ce qu'elle a été sans doute, mais non pas dès la plus haute antiquité où la théologie n'était guère élaborée. On a été du particulier au général, des différenciations aux généralisations ; chaque phénomène a eu son dieu personnel, et les grands dieux attirèrent à eux, chacun à leur tour, les divinités secondaires.

u. *Assyrien et Bibel u. Babel*, dans *die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 848-885, 1138-1144. |

1) Conférence publiée dans *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, juillet 1909, pp. 470-482.



La spéculation théologique inventa les triades et donna l'impulsion à l'astrologie.

Le P. Dhorme a consacré trois mémoires spéciaux à quelques-unes de ces divinités :

La souveraine des dieux<sup>1</sup> *Bêlit-ilê*, est *Mama*<sup>2</sup>, la déesse sage-femme qui préside aux accouchements. Elle est identifiée avec un certain nombre de déesses et fut absorbée par Ichtar, mais primitivement elle en était distincte. L'hymne traduit par l'auteur nous la montre enfantant une série malheureusement incomplète de divinités. Cet hymne est plus qu'un chant de gloire, une sorte de poème épique racontant les luttes de quelques-unes des divinités créées; mais le sens de plusieurs passages nous échappe. L'auteur a le mérite d'avoir abordé le premier ce texte difficile.

Le dieu Ninib<sup>3</sup> est, selon l'auteur, dès l'origine un dieu essentiellement guerrier, identique à Ningirsou, le patron de Lagach et du roi Goudéa; le caractère de dieu de la terre et de la nature animée, attesté par les textes, n'est que secondaire; on l'a associé au dieu *Uraš*<sup>4</sup> de Dilbat, le dieu des plantations, *mêrištim*. L'ordre inverse semble le vrai; Ninib est avant tout un dieu de la nature<sup>5</sup> et secondairement un dieu guerrier, ce qui est vrai aussi, ce semble, pour Ningirsou. Il me paraît enfin bien douteux que la fameuse<sup>6</sup> transcription araméenne אִנַּשׁ = *'unaš(tu)* pour *uráš(tu)*.

Le nom du dieu du feu *Išum*<sup>7</sup> doit évidemment être rapproché de *išatu*, אִשָּׁה, ce que l'on peut voir dans les dictionnaires.

Le chapitre sur les dieux et la cité contient de fort bonnes choses ainsi que le suivant où l'auteur expose les rapports

1) *Revue d'Assyriologie*, VII, 1, (1909), pp. 11-20. Texte publié dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 1-6, de l'époque d'Hammourapi, mais copie d'un original plus ancien.

2) Sur cette divinité voir déjà *Bulletin* 1903 : *RHR*, 1909, II, p. 205.

3) *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 365-369.

4) *Les dieux Uraš et Išum*, dans *Oriental. Litter. Zeitung*, XII, 1909, pp. 114-115.

5) Voir plus loin les nouveaux textes de Radau.

6) Voir déjà *Revue*, 1908, II, 376; — 1909, II, 194. — Je n'ai pas encore pu lire le livre de Clay, *Amurru...*, 1910.

7) Voir note 4.

entre les dieux et les rois, insistant sur la notion de roi-prêtre, choisi par le dieu ou la déesse, roi image du dieu et dieu lui-même. J'aurais voulu présenter quelques observations plus complètes sur cette intéressante question du culte des rois et du culte rendu aux statues ; je ne suis pas encore en mesure de le faire. Je dois cependant remarquer qu'il n'est pas exact de dire, avec le P. Dhorme, que la divinisation des rois n'a pas été « le produit d'une longue évolution, qui aurait isolé de plus en plus le roi de sa personnalité humaine, pour l'élever jusqu'au panthéon ». L'esprit romain n'est sans doute pas en tous points identique à l'esprit babylonien ; mais si la divinisation des empereurs romains a été inventée uniquement par leur vanité — explication par trop simple d'ailleurs, les causes de l'apothéose étant plus profondes et non personnelles —<sup>1</sup>, pourquoi mettre à part les rois de Mésopotamie ? Il y a des textes explicites qui montrent que cette divinisation des rois est intimement liée à certains rites, exécutés à certaines époques, temps sacrés, et dans certains lieux, sanctuaires, rites fort mal connus sans doute jusqu'à ce jour, mais qui prouvent indubitablement que nous avons affaire à une élaboration lente et progressive, qui trouvera son expression la plus complète dans les rites de la « prise des mains de Bêl » à Babylone. Et ces derniers ne sont pas une invention de la théologie babylonienne ; ils ne font que reproduire des rites beaucoup plus anciens, qui existaient assurément dans chaque cité royale, à Our comme à Lagach, à Larsa comme à Suze, à Nippour comme à Harrân : prendre les mains du dieu et saisir les rênes d'Ichtar sont de très vieux rites.

L'idéogramme divin n'est pas placé arbitrairement devant les noms des rois, mais est le résultat d'actes politico-religieux qui avaient leur importance. Le roi Rîm-Sin, par exemple, a été divinisé solennellement à la suite de la prise de la ville royale Isin<sup>2</sup>. Vanité est une explication trop simpliste. Mais

1) Voir surtout les divers mémoires de M. Cumont, entre autres sa *Théologie solaire* et dans cette *Revue*, 1910, II, 119 et suiv., *L'aigle funér. des Syriens et l'apothéose des empereurs*.

2) Thureau-Dangin, *Rîm-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, dans *Journal Asiatique*, 1909, II, p. 335 et suiv. — Sur l'idéogramme divin précédant les



c'est ce qu'il s'agirait de démontrer en détail et il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de faire une histoire d'ensemble sur les rites qui concernent la royauté.

L'auteur a bien montré combien la vie entière du babylonien est pénétrée du sentiment de l'action divine; la loi morale a sa source dans la religion, comme la loi sociale et la justice; la prière et le sacrifice, le culte privé ou liturgique, sont des moyens d'obtenir la bienveillance divine; le sacerdoce est un corps officiel de prêtres, dont le premier est le roi, qui devra d'ailleurs, dans certains cas que nous ne pouvons pas toujours définir, faire appel aux initiés.

L'ouvrage est, dans son ensemble, un bon exposé des documents relatifs à la religion babylonienne, qui fait une heureuse suite aux textes religieux que l'auteur a publiés en 1907.

R. EISLER : « *Zum Textgestaltung des 4. Berossos fragments* » dans *Orient. Litt. Zeitung*, XII, 1909, col. 289-292. — On connaît le passage où Bérosee parle des temps chaotiques; les monstres polymorphes qui peuplaient alors le monde étaient commandés par une femme « appelée  $\sigma\mu\omicron\rho\omega\kappa\alpha$ , c'est-à-dire  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta$  en chaldéen, « mer » traduit en grec,  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \iota\sigma\acute{o}\psi\eta\phi\omicron\nu\ \Sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta$  ». W. R. Smith avait corrigé le texte en «  $\tau\alpha\mu\tau\epsilon$  en chaldéen » c'est-à-dire  $tamtu$  « la mer »<sup>1</sup>. Enfin l'auteur s'appuie sur la mystique des lettres qui ont une valeur arithmétique pour identifier  $\sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta$  et  $\sigma\mu\omicron\rho\omega\kappa\alpha$ ; or  $\sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta = 301$ , donc nous devons lire  $\sigma\mu\omicron\rho\omega\kappa\alpha$  pour avoir le même chiffre. M. Eisler croit que l'isopsépie s'applique aussi à  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta$  et à  $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ ;  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta = 350$ , le nombre des jours d'une année lunaire arrondie;  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta$  a le même son que  $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$  et la mystique rappelle  $\sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta$ , ce qui nous explique la graphie erronée  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta$ . Le mot chaldéen auquel ferait allusion Bérosee est  $\tau\alpha\mu\tau = 350$ . Bérosee aurait donc voulu dire que  $\sigma\mu\omicron\rho\omega\kappa\alpha$  est un nom identique  $\kappa\alpha\tau'\ \iota\sigma\acute{o}\psi\eta\phi\omicron\nu$  à  $\sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta$ ; que ce nom est aussi  $\tau\alpha\mu\tau$  en babylonien, ce que l'on pourrait écrire  $\kappa\alpha\tau'\ \iota\sigma\acute{o}\psi\eta\phi\omicron\nu$  en grec  $\theta\alpha\lambda\alpha\tau\theta$ , c'est-à-dire

noms des rois cassites, voir Hilprecht, dans *Babylonian Expedition*, XX, 1, p. 52 et note 1, 3; cf. mémoires cités dans Bulletin 1908, où j'aurais dû dire que Lehmann-Haupt a été un des premiers à montrer l'importance de cette question.

1) Smith, *Zeitschr. f. Assyriol.*, VI, p. 339. Cf. Damascius, *de princ.*, 125 :  $\tau\alpha\mu\tau\eta$ .

presque comme  $\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$  ! C'est pousser bien loin le souci de l'isopsépie; les équivalences chaldéennes et grecques sont sans doute de pures gloses.

C. FRANK : « *Zu babylonischen Beschwörungstexten* » dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIV, 1910, pp. 157-165; 333-334. — L'auteur étudie (pp. 157 et suiv.) quelques cas d'impureté, contractée en marchant dans l'eau jetée sur le sol — *rimku tabku* — ou simplement en la regardant. Cette eau est impure parce qu'elle a servi aux rites accomplis pour la guérison d'un malade. Le maléfice peut être écarté en crachant sur l'eau. Toute une ville peut être en état d'impureté; le maléfice qui la souille sera détruit si on la purifie avec l'*egubbû*, vase servant aux ablutions.

Le texte étudié est une partie de la 8<sup>e</sup> tablette d'une série intitulée *mis pi* « lavage de la bouche ». On sait que cette cérémonie avait lieu lorsqu'on consacrait de nouvelles idoles<sup>1</sup>.

L'auteur signale quelques cas pareils d'exorcismes dans le Talmud.

On trouve dans les textes grecs un démon appelé Γελλώ [Γελώ, Γελλ(λ)ώ, Γελοῦ, Γυλοῦ], sorte de lutin qui s'attaque surtout aux enfants, qu'il vole, ou qu'il fait mourir prématurément. On avait pressenti l'origine orientale de ce nom, sans en découvrir le type primitif. L'auteur (pp. 161 et suiv.) rapproche fort judicieusement Γελλώ du babylonien *gallû*, dont le prototype est le sumérien GALLA. La description que les textes cunéiformes donnent de ce démon correspond aux citations des auteurs grecs.

Le *gallû* est comparé à une panthère *ša pi-i-ri i[m-sù-'-ú]* « qui [enlève] les petits »<sup>2</sup>. Le *gallû* est un animal, mais il apparaît aussi sous une forme mi-humaine, mi-animale.

C. FRANK : « *Das Symbol der Göttin Geštinna* » dans *Hilprecht Anniversary Vol.*, pp. 164-169 (et 2 pl.). — La charrue, qui apparaît comme emblème divin sur les bornes babyloniennes, est le symbole de la déesse *Geštinna*. L'auteur rétablit en effet comme suit, la ligne 6 de la légende sur le siège d'Ourouk<sup>3</sup> : [ilu *Geš-ti*]n-na<sup>erû</sup> kan-kan-na-ša ha-ša-la ih-šul « la

1) Voir surtout Zimmern, *Das vermutliche babyl. Vorbild des Pehtä u. Mam-bûhd der Mandäer*, dans *Or. Studien...* Noeldeke, II, pp. 959-967.

2) Si la correction du texte est exacte.

3) Jensen, *K B*, VI, 1, p. 272.



déesse G. mit en pièces sa charrue ». La charrue babylonienne était primitivement faite de roseaux ; nous comprenons dès lors pourquoi cette déesse est aussi appelée *Bêlit-šêri* « dame de la steppe », sœur de Tammoûz et scribe du monde souterrain. Sa relation avec le roseau explique ces divers qualificatifs ; nous verrons plus loin une évolution semblable dans les attributs de la déesse Nisaba, selon une nouvelle interprétation de M. Thureau-Dangin.

C. FRANK : « *Koepfe babylonischer Daemonen* », dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1909, pp. 21-32 (et 1 pl.). — Divers musées possèdent des têtes de démons babyloniens ; plusieurs d'entre elles ont été publiées et étudiées par le P. Scheil, Thompson, King, et M. Frank lui-même dans son étude sur les prétendus reliefs de l'enfer babylonien<sup>1</sup>. Elles présentent toutes un type volontairement disgracieux, la bouche ouverte, montrant des dents bien rangées, les yeux proéminents, le nez camus et enflé, des cheveux sur une partie de la tête, des bourrelets, de grandes oreilles et parfois un long cou. La plupart d'entre elles n'ont aucune trace de corps et le type d'animal qu'elles représentent ne peut guère être défini.

L'auteur s'occupe ici de 5 têtes conservées au Louvre et d'une autre de Strassbourg. Deux d'entre elles n'ont aucune inscription, et il semble que la tête du démon est celle d'un chat ; l'une, au Louvre, devait avoir un corps ; l'autre, celle de Strassbourg n'est pas sûrement babylonienne.

Le n° 1 (Louvre) porte une longue inscription, assez difficile à comprendre. C'est une incantation contre le dieu inconnu *Pazuzu* (?), fils du dieu inconnu *Bil* (?), roi des Lilits, le démon mauvais. Il semble qu'il doit agir sur ses compagnons et soustraire le malade à leur influence. On invoque les dieux Ea, Chamach et Mardouk, qui apparaissent ordinairement dans ces textes. Plus curieuse est la citation du dieu Anou, car les démons du vent sont sa progéniture ; mais comme les démons du vent sont aussi démons des maladies, Anou, comme les autres dieux est considéré comme dieu guérisseur.

La tête est probablement celle du roi des Lilits, invoqué dans

<sup>1</sup> *Leipziger Semit. Studien*, III, 3, 1908, pp. 81 et suiv. (Voir *Bulletin*, 1908 : *RHR*, 1909, II, p. 194).

le texte; c'est une grosse tête, sillonnée de traits qu'accentuent la proéminence des yeux, de la paupière et de la prunelle de l'œil; de gros sourcils allant jusqu'aux oreilles; deux bourrelets partant de la naissance du nez, raplati et aux narines gonflées, passent au dessus des yeux et vont se rejoindre au sommet du crâne.

La seconde tête a gardé son cou; les oreilles, très longues, sont placées derrière la tête et pourvues de portes d'agrafe. Cette tête pouvait donc être suspendue, suivant un usage que les textes signalent, et dont la petite statuette de démon de la collection de Clercq est un exemple classique. L'inscription, en très mauvais état, dont on lit quelques signes, semble indiquer une incantation contre un démon.

La troisième tête est un travail assez fin, en pierre gris vert. L'inscription est connue depuis la publication du P. Scheil<sup>1</sup> et l'auteur s'en est aussi occupé précédemment<sup>2</sup>. C'est une incantation contre le démon du vent, ouragan furieux qui ravage et détruit tout, roseaux, arbres, hommes et femmes qu'il frappe de maladies.

La quatrième tête devait aussi être suspendue; l'inscription qui y est gravée paraît bizarre; les signes sont sans ordre apparent et il n'est pas improbable que ce désordre soit volontaire; l'inscription incompréhensible aurait une valeur magique par elle-même, comme c'est le cas pour les abraxas et les gribouillages de certaines amulettes.

A la liste des têtes de démons, dont parle M. Franck, il faut ajouter celle du musée d'Orléans que M. Delaporte a fait connaître, *Hilprecht Anniv. Volume*, p. 100 (et pl.) n° 48.

C. FRIES. — *Studien zur Odyssee. I. Der Zagmukfest auf Scheria* (Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell., XV, 2-4). Un vol. in-8° de x-340 pages. Leipzig., Hinrichs, 1910. — La lumière astrale qui vient de Chaldée éclaire la route de M. Fries et lui a révélé que le récit du séjour d'Ulysse chez les Phéaciens forme en soi un tout bien défini; l'épisode ne repose pas sur une invention originale, mais sur un acte de culte oriental répété annuellement, le zagmouk ou fête (babylo-

1) *Recueil des Travaux*, XVI, pp. 34 et suiv.

2) *Leipz. Sem. Stud.*, III, 3, p. 82 et suiv.



nienne) de l'An, qui avait une très grande importance, car le sort de l'année en dépendait. Le drame est né de cette fête, et, dans le chapitre spécial de l'Odyssée que l'auteur étudie, on saisit les premières traces de la tragédie.

M. Fries, qui a publié déjà plusieurs intéressantes études gréco-orientales<sup>1</sup>, n'est pas le seul qui ait étudié Homère à la lumière de l'Orient<sup>2</sup>. Mais il me semble que ces auteurs ont dépensé beaucoup d'ingéniosité pour arriver à des résultats excessivement contestables, que laissait prévoir leur excessif babylonisme; et surtout le principe astral, base de toutes ces recherches, fausse malheureusement plus d'un aperçu nouveau et mainte remarque digne d'attention.

Ce mémoire comprend dix parties principales intitulées : pompe, herakliskos, plynteria, mimesis, ἄστρον χορηγός, jeu de balle, agon, le rire, ἀπόλογοι, tragédie, que suit l'exposé des résultats obtenus. Quelques exemples suffiront à montrer la manière de M. Fries.

L'épisode des Phéaciens n'a rien de commun avec l'Odyssée, c'est une légende cultuelle : le dieu de la lumière, du printemps, apparaît aux mortels, qui vont à sa rencontre et l'introduisent en grande pompe dans son nouveau royaume. L'essence de toute mythologie est le voyage de l'astre du jour et le retour du printemps; c'est la pensée fondamentale de l'Odyssée, qui est condensée dans l'épisode des Phéaciens. L'auteur passe en revue les divers rites processionnels du nouvel an, en particulier le zagmouk babylonien, et un certain nombre d'autres processions connues. Je ne puis croire au sérieux d'une phrase comme celle-ci : « Le nombre sept et la nudité doivent être réclamés comme des motifs astraux » !

Les différentes légendes sur la naissance des fondateurs de dynastie, ou des divinités, sont l'expression du motif solaire,

1) *Griechisch-Oriental. Untersuchungen*, dans *Clio*, III, pp. 372-396; IV, pp. 227-251. — *Babylon. Feuerpost*, *idem*, III, pp. 169-170; IV, pp. 117-121. — *Ueber babylon. u. griech. Mythologie*, dans *Neue Jahrb. f. das klass. Altertum*, 1902, I, pp. 689-707. — Enfin *Zur Ilias*, *O L Z*, XIII, 1910, col. 473-489; 531-538. — *Sūsanna*, *idem*, col. 337-350; et *Phaiakenabenteuer u. Lalitavistara*, *idem*, XIV, 1911, col. 49 et suiv.

2) Par exemple : Jensen, *Zeitschr. f. Assyriol.*, 1902, pp. 125 et suiv.; 413 et suiv.; 1903, pp. 341 et suiv. et son *Gilgamesch-Epos*, 1906.

la renaissance du soleil printanier. Les rites du bain du dieu et le baptême représentent symboliquement la descente du soleil dans l'Océan souterrain.

Comme la terre est une image du ciel, la mimique se développe sous différentes formes, représentant la marche des astres, l'apparition du soleil et de la lune, le combat du printemps avec l'hiver. Ainsi naissent le chœur et la danse ; les nombres et les rapports employés en musique reposent sur des idées astrales !

On trouve à l'aube de toutes les mythologies une lutte entre les puissances primordiales, d'où le dieu de la lumière sort vainqueur et organise le monde : Mardouk vainc le monstre Tiâmat. Les divers combats légendaires ne s'expliquent donc que par cette lutte primitive de la lumière et des ténèbres, ainsi les combats de gladiateurs ! et les divers dialogues ou débats que signalent certains textes.

Le rire a un sens cosmogonique ! Il a sa place marquée, comme la moquerie, dans les fêtes du printemps. On trouve les éléments du drame et de la tragédie dans les mythes astraux ; il y a une bucolique et une érotique astrales !

L'épisode des Phéaciens montre de façon particulièrement lumineuse le mythe solaire et la fête du dieu, qui revient dans son temple ; des processions ont lieu, on jette des balles en l'air, on raconte l'histoire du dieu, ses souffrances et sa rédemption : là sont tous les éléments du drame, qui apparaît pour la première fois en Grèce.

Je ne saurais croire que de tels ouvrages soient profitables, quelle que soit la justesse de quelques observations isolées. Cette étude paraîtra sans doute au plus grand nombre des lecteurs erronée dans son ensemble, autant par le manque de mesure dans l'explication des textes, et surtout de certains mythes naturistes et de leur influence sur la mythologie, que par une méthode quelque peu boiteuse.

J. GARSTANG : *The Land of the Hittites* an Account of recent explorations and discoveries in Asia Minor, with descriptions of the Hittite monuments. Un vol. in-8° de xxiv-415 pages, avec 3 cartes, 3 plans et 88 reproductions fotogr. London, Constable, 1910. — Depuis plusieurs années les monuments



hittites s'entassaient dans les musées<sup>1</sup>; il était fort à propos de dégager de tout le matériel connu une histoire de la culture et de la religion de ce peuple intéressant, sur lequel sans doute les fouilles de Winckler à Boghaz-keuï ont jeté la lumière la plus vive<sup>2</sup>. On sait, en effet, que les hiéroglyphes hittites sont encore une énigme, quel que soit le mérite des travaux de Jensen et de Sayce, en particulier, et que les documents les plus complets qui nous renseignent sur ce peuple sont des textes babyloniens en cunéiforme : les lettres de Tell El-Amarna et les archives hittites trouvées par Winckler.

L'auteur décrit la zone géographique dans laquelle vécut le peuple hittite et qu'on peut fixer à l'aide des monuments trouvés : le Nord de la Syrie, Homs dans la vallée de l'Oronte, est sa limite méridionale, elle s'arrête à l'Euphrate à l'Est; mais au Nord et à l'Ouest aucune borne ne peut être fixée. Le centre de leur établissement est la région montagneuse du Taurus et de l'Anti-Taurus et au delà, le bassin du Halys et le plateau central de l'Asie Mineure.

Il trace ensuite en quelques pages l'histoire de ces pays, depuis la disparition des Hittites.

Les chapitres 3-5 contiennent la description des monuments; ce sont certes les plus utiles du volume. Enfin, M. Garstang expose l'histoire des Hittites et donne en appendice une bibliographie de l'archéologie hittite, et un index des monuments, avec la bibliographie. Des index des auteurs classiques et modernes, des textes bibliques et des matières, terminent ce fort intéressant volume, abondamment illustré.

Toute cette partie de l'Asie Mineure est comme un creuset où se sont mêlées les influences les plus diverses. L'étude de la civilisation hittite est fort importante pour l'étude de la civilisation babylonienne et de ses concepts religieux, puisque Assour fut fondée par les Mitanni, qui sont fortement apparentés aux Hittites, et qu'on trouve une quantité de noms

1) C'est ici le lieu de citer le *Corpus Inscr. Hettiticarum* du regretté Messerschmidt, dans *Mittheil. d. Vorderas Gesell.*, 1900, 1902, 1906.

2) Voir *Oriental. Liter. zeitung*, IV, 1906, col. 621 et suiv. ; — *Mittheil. der Deut. Or. Gesell.*, n° 35, 1907 ; — cf. Fossey, dans *Journ. des Savants*, 1909, pp. 310-317.

propres mitanni dans les textes de la première dynastie babylonienne'. Il n'est pas encore possible de déterminer l'influence de la civilisation hittite sur celle de la Mésopotamie; celle de l'Assyrie sur la culture hittite peut être marquée par contre dans certaines œuvres d'art, mais au point de vue religieux, tout est certainement à créer. Les Hittites ne sont autochtones ni en Asie Mineure, ni dans le Nord de l'Assyrie. Les principales sources que nous avons pour comprendre leur religion sont les monuments auxquels viennent s'ajouter les quelques sources écrites citées. Tout cela est trop peu pour définir les emprunts. Ils ont eu sans doute des divinités naturistes, des dieux de la montagne, des fleuves, de la terre. M. Garstang croit que leur dieu soleil est emprunté aux Sémites et fut identifié à leur principale divinité, le dieu national Sandan-Sandès, identique à Techoup. On ne saurait être si précis, ni dire, avec la certitude de l'auteur, que toutes les divinités hittites ont leur prototype dans le panthéon assyro-babylonien, mais que ces divinités-là sont secondaires et subordonnées à Techoup-Sandès. Il est indubitable qu'à l'époque historique, documentée par les textes d'El-Amarna et les archives de Boghaz-keui, leur panthéon présente la plus grande variété de dieux assyriens, babyloniens, hittites, même aryens<sup>1</sup>, mais on ne saurait en tirer aucune conclusion pour les époques antérieures.

Donc pour ce qui est de la religion hittite et de ses rapports avec la religion babylonienne, on s'en tiendra encore à ce que nous disent les textes. On trouvera en particulier dans les deux

1. Voir A. Ungnad, dans *Beitraege z. Assyriol.*, VI, 5 (1909) : *Urkunden aus Dilbat*. Pour les Mitanni, voir F. Bork, *Die Mitannisprache*, dans *Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell.*, 1909, 1-2.

2) Voir surtout maintenant : Winckler, *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-keui*, dans *Oriental. Liter. ztg.*, XII, 1910, pp. col. 289-301, qui croit que *Harri* désigne « les Ariens », organisés en royaume, dont le site était en Arménie et s'étendait jusqu'au Caucase. — Pour Mithra, je ne saurais admettre l'interprétation que M. Fossey a donnée d'un texte babylonien, *Journal asiatique*, 1910, I, pp. 523-525 (et relevée ici même, *Revue*, 1910, II, p. 277), où il croit lire que *Mithrasul* est mis en parallèle avec Chamach; MITRA (comme *mu-du-ru*) est glose de PA (sceptre) et ŠU-UL se lit ŠU-DU (porter). — Pour Sandan (Sandès) voir l'article de Höfer, *Roscher-Lexicon*, livr. 60-61 (1909-1911), col. 319-333.



derniers fascicules des *Lettres d'El-Amarna*, éd. Knudtzon<sup>1</sup>, des notes fort intéressantes à ce sujet.

Ce livre vient à son heure, car on peut espérer que le problème hittite recevra une solution prochaine. M. Garstang était bien préparé à nous donner une description des monuments et des ruines hittites, puisqu'il avait eu l'occasion de faire des fouilles à Saktche-gözü, où des reliefs du plus grand intérêt ont été trouvés<sup>2</sup>. Comme il se donnait la peine de faire un résumé de la question hittite, on peut regretter de ne pas trouver dans ce volume une bibliographie aussi complète que possible.

J. E. GAUTIER : « *Le šit Šamši de Šilhak-in-Šušinak* » dans *Recueil des travaux*, XXXI, 1909, pp. 41-49 avec 1 pl. et plusieurs fig. — L'auteur publie un plateau de bronze, extrêmement curieux, portant en ronde bosse une série de représentations : deux montagnes à degrés ; de petits tas, qui figurent peut-être des offrandes ; deux piliers, dont la partie supérieure porte une saillie ; une sorte de table très basse parsemée de trous ; deux personnages qui sont accroupis l'un en face de l'autre, complètement nus et rasés, dont l'un tient un vase et verse, ce semble, le contenu sur les mains largement ouvertes du second ; un grand vase ; des auges quadrangulaires ; un bosquet d'arbres, dont les branches et le feuillage ont disparu ; une stèle ; une plate-forme ; enfin une inscription<sup>3</sup> de sept lignes, qui nous apprend que le roi élamite Chilkhak-In-Chouchinak, roi d'Anchan et de Suse, a fait un *si-it ša-am-ši* en bronze.

L'expression *šit šamši* « lever du soleil » nous met sur la voie : il s'agit d'un ex-voto au soleil, le dieu assyro-babylonien Chama-ch ayant été identifié avec le dieu élamite, In-Chouchinak. Cette table de bronze représente soit l'acropole susien, avec ses temples et ses dépendances, soit un acte de culte auquel se livrent les deux personnages représentés, entourés de symboles religieux. L'auteur croit que cet objet représente, abstraction

1) *Die El-Amarna-Tafeln*, bearb. von J. A. Knudtzon (*Vorderasiat. Bibliothek*, II), 1909-1910 : liv. 11-12.

2) Voir auparavant, *Annals of Archaeology and Anthop.* (Liverpool Inst. of Arch.), I, 1908, pp. 97-117 et Messerschmidt, *Orient. Liter. Ztg.*, XII, 1909, col. 377-381.

3) Dont le texte avait été publié par le P. Scheil, *Oriental. Litt. Ztg.*, 1905, col. 250-251.

faite de toute proportion, la topographie de l'acropole de Suse.

L'expression *šit šumši* désigne une cérémonie rituelle, mais peut en déterminer aussi bien le temps que la nature. Il est probable que dans le culte solaire on célébrait une cérémonie au « lever du soleil », ce qui est le sens de cette expression. Les petits personnages représentés font une ablution religieuse; ils sont nus. Le type des deux personnages est différent; l'un a des traits épais, l'autre est plus fin et rappelle par le profil, l'aspect des têtes des statues trouvées dans les fouilles. M. Gautier pense que c'est le roi, qui a voulu marquer son rôle sacerdotal.

Les deux petits monuments semblent être les édifices à degrés, marqués sur quelques reliefs assyriens. L'un a trois étages, l'autre deux. Ils peuvent correspondre aux deux temples que mentionnent les inscriptions de Suse, celui de Inchouchinak et celui de Ninkharsag.

L'aire que nous montre cet objet de bronze doit être le lieu habituel de la cérémonie d'ablution : le haut-lieu de Suse, avec ses temples, son parvis et son bosquet, tout ce qui constitue l'enceinte sacrée. Le culte devait se célébrer en plein air, les constructions servant de magasins et de dépôts.

Les petits tas coniques sont des offrandes de céréales exposées au moment du culte, avant d'être enfermées dans les magasins.

En avant du grand temple est une table d'offrandes, dans laquelle sont creusées six cupules, qui rappelle par cette disposition les pierres à cupules trouvées en assez grand nombre en Palestine<sup>1</sup>. Des deux côtés de la table on voit deux piliers, de forme ronde, s'évasant vers le haut de manière à former un entablement à l'intérieur du côté de la table. L'auteur les compare aux *hammanim*, élevés sur les hauts-lieux et qui sont en relation avec les acherim et les autels; à Palmyre on trouve la mention d'un *hammana*, élevé en même temps qu'un autel et offert au soleil. Rachi explique *hammanim* par « colonnes solaires ». L'entablement du haut servirait aux offrandes. Si

1) Voir par exemple, Gressmann, *Altoriental. Texte u. Bilder*, II, pp. 1 et suiv. — R. Kittel, *Ueber primitive Felsaltäre in Palästina*, dans *Hilprecht Ann. Vol.*, pp. 243 et suiv.



l'explication est exacte, ces colonnes nous donnent l'orientation du plateau : le grand temple se trouverait situé, conformément aux fouilles de Suse, à l'Ouest du temple moins important, le deuxième.

Près d'un des piliers, une grande jarre probablement un *apsu* du temple. Enfin le bosquet sacré, composé de quatre arbres, et derrière, deux cuves rectangulaires.

Ce monument est unique en son genre; le problème qu'il pose ne semble pas résolu : il paraît difficile de voir dans cet ex-voto une représentation de l'acropole de Suse. Il semble bien que l'expression *šit šamši* s'applique à un rite d'ablution, célébré au lever du soleil; mais on ne voit pas très bien à quoi correspondent les diverses figures, si l'on n'admet pas l'explication de M. Gautier.

H. DE GENOUILLAC : *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne*. Un vol. in-4° de LXXI-122 pages et 41 planches de textes. Paris, Geuthner, 1909. — L'auteur a saisi l'occasion qu'il avait de publier une série de textes sumériens économiques, pour en tirer, ainsi que des textes similaires connus, une histoire de l'ancienne société chaldéenne.

L'auteur indique l'origine de ces documents : Tello en Chaldée; ils datent des deux derniers souverains de la dynastie d'Our-Ninâ à Lagach. Puis il place ces textes dans l'histoire, indique la position des différentes villes citées dans les textes, résume les événements de la dynastie d'Our-Ninâ, le patesiat de Lougalanda et le règne d'Ouroukagina, en insistant sur les réformes accomplies par ce dernier prince <sup>1</sup>. Ayant marqué la nature des textes publiés et leur répartition dans l'année, il étudie le calendrier de cette ancienne période; les noms des mois et les fêtes montrent qu'il était nettement agricole. L'étude sur la société, qui remplit la plus grande partie de cette préface, comprend la famille, les fonctions civiles, les femmes, les ouvriers et les artisans, les salaires et les échanges, les impôts et les contributions, l'agriculture, élevage et culture, la

<sup>1</sup>) Pour cette partie historique, voir : *Une cité du Bas-Euphrate au 4<sup>e</sup> millénaire. Lagach l'ancienne Tello*, dans *Revue historique*, juill.-août, t. CI, pp. 241-271.

vie matérielle, alimentation, enfin la religion, dieux, prêtres, cultes et sacrifices, offrandes aux statues, devins et magie; les rites funéraires; les ministres des dieux, les temples, idées et sentiments religieux. Cette copieuse et fort utile introduction à la traduction des textes publiés se termine par des données philologiques, l'indication des mesures et le système de transcription employé.

La fête du Nouvel-An est la fête de Baou, la fiancée du dieu Ningirsou, dieu patron de Lagach; on offre alors à la déesse des présents de noces. Cette fête a lieu au printemps; elle est l'occasion de grandes réjouissances, qui durent en tous cas trois jours; ce cycle se clôt par la « fête de la grande place ». En été, au cinquième mois, on offre les prémices des arbres à parfums; cette fête est célébrée pendant les trois derniers jours du mois et les premiers du mois suivant. Elle dure environ sept jours, dont le plus solennel est le quatrième, le premier du sixième mois, c'est-à-dire à la néoménie, qui de tout temps a été fêtée. Le sixième mois est le mois de la fête de Ninâ, où l'on mange le froment. Au huitième mois est la fête de *Nešu*; au dixième la fête où l'on mange le DIM, consacré à Ningirsou; au onzième, la fête où l'on mange le froment; au douzième, la fête où l'on mange le DIM, consacré à Ninâ, au dernier mois, une fête de Ninâ, qui dure quatre à cinq jours.

Les dieux, mentionnés dans ces tablettes, sont ceux que l'on trouve dans les textes historiques de cette période. Le héros Gilgamès est divinisé et reçoit un culte. Je ne crois pas que le dieu élamite *Humba* soit identique à l'homme de la montagne des cèdres, cité dans l'épopée de Gilgamès, *Humbaba*, qui est un nom composé avec le nom du dieu élamite *Humba*. Si le culte de Ningirsou, en particulier, semble plus florissant que celui des dieux Anou, Bêl, Ea, Sin et Babbar, comme le constate l'auteur, c'est une preuve évidente que le panthéon n'est pas encore organisé; les dieux locaux dominant partout.

Le prêtre est désigné par le terme *sangu*, comme on sait; ses fonctions semblent être plus administratives que religieuses. Le prêtre, qui sacrifie et célèbre le culte, est appelé EN. On offre beaucoup de libations et de sacrifices, des offrandes de communion, de redevance, de fondation pieuse, quelquefois mensuelles; les dieux, les rois ou héros divinisés, des lieux



sacrés et des statues de vivants ou de morts reçoivent des offrandes.

L'auteur croit montrer que les offrandes aux statues d'hommes en particulier sont spéciales à la religion sumérienne : des provisions déterminées sont sacrifiées sur un autel près de la statue, où brille une petite lampe. On a des exemples absolument certains d'offrandes à des statues de personnes vivantes. L'auteur veut établir une distinction entre cette coutume et l'usage égyptien d'apporter des provisions à la stèle du mort. Mais cet usage est aussi fréquent à la période sumérienne, comme il le sait lui-même. Ce n'est point, à mon sens, une objection pour que nous ne puissions admettre que les offrandes étaient aussi offertes pour la vie présente des personnes figurées. Sans doute, il importait surtout que le culte soit perpétué après la mort. Les noms que Goudéa, en particulier, donne aux statues sont des prières, et ces images tiennent lieu du fidèle bien évidemment, comme le dit l'auteur. C'est dans un certain sens une matérialisation de la prière, comme l'a montré M. Dussaud, en étudiant certains dépôts de pierres<sup>1</sup> : les inscriptions que portent les ex-votos et ces statues le prouvent abondamment. Cet usage est très ancien en Mésopotamie et s'est perpétué à travers toutes les époques. Je renvoie à plus tard les observations que je pensais présenter sur cet ensemble de coutumes.

L'auteur explique *abarakku* par « prophète, voyant » ; il fait les offrandes rituelles aux statues, ce qui nous conduirait plutôt au sens de « parfumeur » par exemple, comme le montre Klauber dans l'étude qu'on trouvera plus loin ; il est certainement moins chargé de dire l'avenir, ce qui ne ressort guère des textes, que d'apporter aux statues des parfums et des onguents.

L'auteur indique que les principaux rites funéraires, auxquels préside le *GALA* (*kalû*), sont l'ensevelissement ou la crémation.

Le prêtre *kalû* préside aux lamentations et aux prières funéraires, psalmodiées dans les processions. Des objets et de la nourriture sont mis dans les tombes. Les scènes mortuaires de

1. *Bull. et mémoires de la Société d'Anthropol.* Paris, 3 mai 1906.

la stèle des Vantours sont classiques; l'auteur croit que les morts entassés, sur lesquelles on verse de la terre, sont les vaincus; je crois, comme M. Thureau-Dangin, que ce sont les vainqueurs. La crémation avait lieu sur un bûcher de roseaux, « le roseau d'En-ki (Ea) », qui avait une valeur rituelle, comme le montrent quelques textes.

Le nombre des prêtres, des temples et des objets cultuels, statues, vases ou pierres précieuses, mentionnés dans ces textes est considérable; autour de quelques sanctuaires il y avait des bois sacrés.

L'auteur nous a donné une étude fort complète qui rendra les plus grands services.

H. DE GENOUILLAC : *Inventaire des tablettes de Tello* conservées au Musée Impérial ottoman (Mission française en Chaldée). T. II. Première partie. *Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur*. Un vol. in-4° de 65 pages, avec 3 pl. héliogr. et 80 pl. de textes (dont 2 tables des accents diacritiques). Paris, Leroux, 1910 — '. Ces tablettes proviennent des fouilles d'E. de Sarzec en 1894; l'auteur indique leur contenu, en traduit un grand nombre et ajoute beaucoup de notes fort utiles. Ces textes sont en grande partie des documents économiques, du genre de ceux que nous venons de voir. Ils nous renseignent sur la comptabilité des champs, des bestiaux et le personnel des propriétés agricoles des dieux. Les offrandes pieuses de toutes sortes, faites aux dieux, aux rois divinisés, à des objets sacrés, à des lieux saints (canal de Ninà, champs, roseaux) ou des offrandes propitiatoires remplissent de nombreux textes. On y trouve : les fêtes mentionnées dans le précédent mémoire, ainsi que le mois de la fête d'Anou et de *Ne-(u)-gun*; des listes de fonctionnaires ecclésiastiques, différents objets sacrés, appartenant au mobilier des temples; la stèle divinisée du temple. Enfin un texte curieux (796), où l'auteur voit une allusion à des cérémonies funèbres en l'honneur d'un roi : il y est question de lamentations propitiatoires, d'offrandes accoutumées au temple pour le *gala* et le voyant, chargés de la propitiation des roseaux du tumulus (?) du roi.

Plusieurs tablettes ont des empreintes de sceaux, dédiés aux

1) On trouvera plus loin le volume I, publié par M. Thureau-Dangin.



rois-dieux Bour-Sin, Gimil-Sin, Ibi-Sin ; ils figurent des cérémonies de culte, présentation ou adoration, ordinairement accompagnées de divers emblèmes divins.

Le culte du roi-dieu Doungi est attesté par son temple, avec tout son personnel de prêtres ou de fonctionnaires, et le bétail des propriétés agricoles. On fait des offrandes de boisson, de farine, d'huile pour la néoménie et le quinzième jour ; des offrandes ordinaires ou à la fête du roi, au mois de Doungi et de Baou ; enfin des offrandes propitiatoires.

Le personnel du temple et les prêtres du roi dieu Bour-Sin sont aussi mentionnés.

Le culte de Gimil-Sin est particulièrement florissant ; on offre des gâteaux de figes, à la néoménie et au quinzième jour du mois des semences, à sa statue dans le temple du dieu Ningirsou, à sa statue du temple de la déesse Baou, et l'on fait des offrandes de gâteaux de figes dans le temple qui lui est spécialement consacré<sup>1</sup> ; on fournit du goudron et de l'asphalte pour façonner l'emplacement de sa statue. Tout cela a lieu du vivant du roi.

Des offrandes de boisson et de farine, à la néoménie et au quinzième jour, ou des offrandes ordinaires sont aussi faites au roi Goudéa ; même le patési Our-Lama reçoit sa part d'offrandes pieuses, ce qui n'est pas une exception ; M. Thureau-Dangin a montré par exemple, que la statue du patési Our-gar était l'objet d'un culte, à l'époque des rois d'Our<sup>2</sup>.

H. DE GENOUILLAC : « *Ancienne stèle de victoire* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 151-156 (2 pl.). — Cette nouvelle stèle de victoire, malheureusement brisée, est sculptée sur les deux faces. D'un côté un vaincu, debout et les mains liées, fait face à un second personnage, dont la moitié supérieure du corps est brisée ; de l'autre sont trois personnages : à droite, un homme, dont la partie supérieure est brisée ; au milieu, un vaincu, tombant à terre sous les coups de la lance et de la hache du roi placé devant lui. Une inscription couvrait les parties de la pierre, laissées libres par la sculpture ; mal-

1) Pour ce texte spécial, voir déjà Thureau-Dangin, *Le culte des rois de la période prébabylonienne*, dans *Rec. des Trav.*, XIX, p. 186.

2) *Revue d'Assyriologie*, V, p. 68, note 6.

heureusement nous n'en avons qu'une partie. Elle mentionne la campagne militaire d'un roi dans *Arraphum*. Le roi part sur l'ordre d'Ellil; après la victoire il fait un sacrifice, au septième jour; entré dans la ville conquise, il baise les pieds d'Adad, son maître, et offre un sacrifice à Chamach et à Adad, au jour de la fête de l'Akitou, le premier de l'an. La conquête se poursuit du côté du Zab.

Ce texte est contemporain de la première dynastie babylonienne et semble provenir du Nord de la Mésopotamie.

H. DE GENOUILLAC : « *Une consécration d'esclaves aux dieux* », dans *Oriental. Liter. Zeitung*, XII, 1909, col. 110-111. — La fille du roi Ouroukagina consacre au dieu *Mesandu* 8 esclaves hommes et 3 esclaves femmes, pour toute leur vie. La mention de ce présent suit l'offrande des victimes immolées pour le sacrifice, d'animaux vivants et de grains. Nous ne savons rien sur ce dieu, qui apparaît rarement dans les textes.

Le § 181 du Code de Hammourapi traite de cette consécration à la divinité, plus particulièrement du cas où un père voue au dieu sa fille, comme prêtresse ou comme hiérodoule. Un texte mentionne une dame qui voue au dieu Ninip quatre personnes, qui devront remplir certaines fonctions dans le temple<sup>1</sup>; ailleurs<sup>2</sup> un haut officier voue son fils au même dieu, pour la vie du roi Assourbânipal, et M. de Genouillac cite un texte, de l'époque d'Our-Ninâ, qui semble indiquer que quarante personnes sont vouées à la déesse Ninâ. L'auteur considère aussi comme une sorte de consécration par serments la formule, si fréquente, des dates des rois de Chaldée : « année où tel prêtre a été désigné par les présages ». C'est bien possible, mais il faut nettement distinguer ce dernier exemple des précédents.

H. GRESSMANN (*im Verbindung mit A. UNGNAD und H. RANKE*). *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. I. Band : Texte; II. Band : Bilder. 2 vol. grand in-8° de xiv-253 pages et xii-140 pp., avec 274 fig. Tuebingen, Mohr, 1909<sup>3</sup>.

1) Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, n° 640. Meissner, *Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell.*, 1905, 4, p. 64.

2) Johns, *ibidem*, n° 641 et Meissner, *ibidem*.

3) Voir aussi : H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alt. Testament*. 3<sup>re</sup> Neubearb. Aufl. mit einer Einführung. (Hilfsbücher z. Kunde des Alt. Or., Band I), in-8. Leipzig, Hinrichs, 1909. Les textes mythologiques sont les



— Le but scolaire de cette publication (les textes, tous connus, ne sont donnés qu'en traduction) n'empêche nullement qu'elle soit extrêmement utile aux spécialistes, autant par le rapprochement des textes assyro-babyloniens des inscriptions phéniciennes ou araméennes, et des textes égyptiens, que par le choix très judicieux et le nombre des monuments reproduits. Les auteurs font précéder chaque texte d'une introduction, indiquant la littérature du sujet, et n'ont pas négligé les notes là où le texte l'exigeait. Voici les textes cunéiformes, traduits par Ungnad : des textes religieux, chronologiques et historiques, juridiques. On y trouvera tous les mythes et légendes assyriens et babyloniens, auxquels l'auteur a joint les textes de Damascius et de Bérose sur la création, le texte de Bérose sur la révélation primitive et les premiers rois mythiques, et sur le déluge. Les principaux hymnes aux dieux Sin, Chamaš, Adad, un choix de litanies et quelques autres textes magiques, ou simplement moraux terminent la première partie. Suivent les textes chronologiques, simples listes, chroniques ou les principales annales des rois, quelques lettres d'El-Amarna. Enfin un choix des textes juridiques les plus importants, parmi lesquels il faut surtout noter une nouvelle traduction du Code de Hammourapi.

Dans le deuxième volume, les monuments sont accompagnés de courtes explications, auxquelles on peut entièrement se fier. Je vois que M. Gressmann n'est pas plus satisfait que moi des prétendues représentations de Gilgamès.

L. HEUZEY et FR. THUREAU-DANGIN : *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*. Un vol. in-fol. de 64 pages, avec 2 héliogr., 2 pl. épigr. et de nombr. fig. dans le texte. Paris, Leroux, 1909. — La fameuse Stèle des Vautours est bien connue. M. Heuzey l'a souvent décrite et M. Thureau-Dangin a plus d'une fois étudié les inscriptions qui accompagnent les motifs représentés ; mais cette nouvelle étude permet aux deux auteurs de mieux fixer la nature de cet important monument et de préciser plusieurs points intéressants. En effet des 7 morceaux

mêmes que dans la deuxième édition, mais les textes historiques ont été augmentés. — J. Evans Thomas, *The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria*, London, 1909, est un travail de vulgarisation ; voir *Revue*, 1909, I, pp. 93-94.

de la Stèle, dont 6 sont à Paris et 1 à Londres, le dernier est une véritable clef, qui permet de fixer exactement la position relative des pièces jusqu'ici connues.

Cette stèle est, comme on sait, un monument religieux et un instrument diplomatique; elle rentre dans la nombreuse série des documents religieux et juridiques, stèles de victoires et bornes de champs: c'est une pierre qui délimite un territoire sacré, marquant, après une guerre, la frontière entre les villes de Lagach et Oumma.

A un exposé préliminaire, résumant l'histoire des relations entre les deux villes, antérieurement au roi Eannatoum, succède le récit de la naissance du roi, à laquelle président diverses divinités. Les ennemis envahissent le Gouédin, district consacré au patron de Lagach, le dieu Ningirsou. Le roi reçoit en songe l'assurance de la victoire; il part en guerre et met en déroute les ennemis. Les morts de Lagach sont pieusement entassés en vingt tells funéraires, sur lesquels on verse de la terre, tandis que les cadavres ennemis sont laissés en proie aux vautours. Le roi restitue au dieu son territoire et un traité solennel est conclu entre les belligérants. Des serments sont échangés sept fois et les grandes divinités de Sumer sont prises à témoin. Chacune d'elles est adjurée de jeter sur le parjure son grand filet et le roi de Lagach leur offre, dans les villes qui leur sont consacrées, les sacrifices appropriés.

L'inscription se termine par un résumé des nouvelles conquêtes d'Eannatoum et l'érection de la stèle à laquelle on donne un nom mystique suivant la coutume religieuse bien connue.

M. Thureau-Dangin suppose qu'il y a sept serments échangés, et non six seulement suivant le texte mutilé. En effet, l'omission de la déesse Innana serait étrange et le chiffre sept est fatidique.

Dans la première partie de l'ouvrage, M. Heuzey a repris l'étude des diverses figures.

Sur la face mythologique, on voit le dieu qui tient les vaincus dans un filet, dont les mailles sont les termes du serment; il rappelle à ce propos la comparaison que fait le prophète Habakuk (I, 12 et suiv.) entre le conquérant chaldéen et le pêcheur. A gauche le bonnet cornu d'une déesse guerrière, un étendard surmonté de l'aigle éployé. Dans le second registre on



distingue la partie antérieure d'un char sacré, une tête de divinité ; c'est probablement une divinité secondaire gardienne du char, ou dans l'attitude de l'adoration.

Sur l'autre face, historique, on a 4 registres : dans le premier la scène du combat, les vautours, les morts entassés, l'armée rangée en phalange, conduite par le roi ; puis le roi sur son char ; ensuite les funérailles solennelles, on entasse les morts, on verse de la terre, on fait des sacrifices et une libation ; l'officiant est nu, conformément à l'antique rituel ; M. Heuzey admet que les morts entassés sont les vaincus, contrairement à M. Thureau-Dangin. Dans le quatrième registre, la lance du roi touche le front d'un ennemi.

M. Heuzey a étudié plus spécialement les armes royales<sup>1</sup> ; quelques-unes furent trouvées à Tello : sur les cylindres elles sont souvent représentées dans la main des divinités. Le char sacré paraît identique au char royal, en tout cas comme avant-train ; une petite figure de lion décore l'arcature surélevée du timon au point de départ. L'auteur le compare à quelques monuments chaldéens en terre cuite, aux chars syriens ou aux quadriges babyloniens représentés sur des cylindres.

M. Heuzey termine enfin par de nouvelles observations sur les Sumériens et les Sémites dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Il montre que le type physique, le costume, certains rites et usages de la vie, comme le port de la chevelure et de la barbe, témoignent en faveur de l'antériorité des Sumériens sur les Sémites en Mésopotamie. Ceci est contraire, comme on l'a déjà vu, à la théorie de Ed. Meyer.

L. HEUZEY : « *Une des sept stèles de Goudéa d'après les découvertes du Commandant Cros* ». *Fondation Piot, Monuments et mémoires*, vol. XVI (1909), pp. 1-24 et pl. 1-2. — L'auteur donne des renseignements plus complets sur cet intéressant monument<sup>2</sup> ; les planches, ajoutées au mémoire, permettent de mieux comprendre les diverses représentations : emblèmes divins, armes sacrées ; animaux symboliques, aigle et lion ; la fabrication du char sacré et la scène de libation.

1) Voir aussi M. Pancritius, *der Kriegsgeschichtl. Wert der Geierstèle* (mit. 5 abb.), *Memnon*, II, 1909, pp. 155-179, où l'on trouvera de nombreuses et fort intéressantes remarques.

2) Voir déjà *Revue*, 1909, I, p. 137 ; II, pp. 196-197.

L. HEUZEY : « *Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite* dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 115-120. — L'auteur étudie une série de petits monuments en terre cuite. Il montre de façon particulièrement claire qu'il s'agit de chars et en l'espèce d'ex-votos, ornés de représentations religieuses. Les figures divines qui les décorent sont un dieu tenant une hache, ou un dieu assis sur un trône; sur un troisième, on voit le roi en adoration devant une divinité, qui brandit une masse d'armes à sept têtes.

H. V. HILPRECHT : *The earliest version of the babylonian Deluge Story and the library of Nippur*. (Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylvania, Series D, V, 1). Un vol. in-8° de ix-65 pp., avec 3 reprod. fotogr. et 1 pl. autogr. Philadelphia, Univ. of Penns., 1910<sup>1</sup>. — Les fouilles de Nippour ont fourni jusqu'à ce jour un grand nombre de textes intéressants; mais il semble que le savant directeur de l'expédition américaine nous réserve encore des textes fort suggestifs, si l'on en juge par les dernières publications de l'Université de Pennsylvanie<sup>2</sup>.

M. Hilprecht publie un nouveau fragment, fort mutilé, du récit du Déluge, en sémitique; il croit pouvoir attribuer ce fragment à l'époque de la deuxième moitié de la dynastie d'Isin, soit environ au XXI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Son opinion est fondée sur des arguments archéologiques, ce texte ayant été trouvé dans la même couche que des tablettes datées, et sur des arguments paléographiques et linguistiques.

M. Delaporte ayant donné ici même<sup>3</sup> un excellent résumé de cette quatrième version du Déluge, je n'ai pas besoin d'exposer au long le contenu de ce texte. Selon M. Hilprecht, il contient, en grande partie, l'ordre donné à Utanapichtim, le Noé babylonien, de construire un vaisseau. C'est le dieu Ellil qui est la cause du déluge, et c'est lui-même, non pas le dieu Ea comme le disent les autres versions, qui avertit Utanapichtim.

1) Il a paru aussi une édition allemande, augmentée de nouvelles remarques (que je n'ai pas lue) : *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur*, mit. 6 abb., Leipzig, Hinrichs, 1910. — Je n'ai pas vu non plus : A. Kirchner, *Die babylon. Kosmogonie u. der bibl. Schoepfungsbericht*. Ein Beitrag zur Apologie des bibl. Gottesbegriffes (Alttestam. Abhandl., III, 1), in-8 de iv-76 pp., Münster i. W., Aschendorff, 1910.

2) Voir plus loin : RADAU.

3) *R. H. R.*, 1910, I, pp. 343-348.



Ce récit est donc plus près de la version biblique; étant le plus ancien récit, tous les autres en dérivent, en particulier la version du Code sacerdotal, qui a été directement empruntée à la Chaldée.

L'argumentation du savant auteur ne me paraît guère admissible : nous n'avons aucune raison de croire que la version nippourienne du Déluge soit la seule où puisèrent les autres, ni la plus ancienne. Hilprecht croit qu'il y eut dans la suite deux versions différentes, l'une conforme à la tradition nippourienne, Ellil est à la fois le destructeur et le sauveur de l'humanité, l'autre qui fait d'Ea le sauveur. Mais tout le discours direct du texte de Nippour peut fort bien être prononcé par le dieu Ea qui rapporte les paroles menaçantes d'Ellil; de plus les rapprochements faits avec le récit biblique peuvent être discutés. On a déjà montré qu'il y avait place pour des vues tout aussi admissibles que celles de l'auteur<sup>1</sup>.

Ce nouveau texte est intéressant, mais trop mutilé pour qu'on puisse être aussi affirmatif que M. Hilprecht. La version du déluge, publiée autrefois par M. Meissner<sup>2</sup> semble bien être plus ancienne.

La même publication contient des renseignements intéressants sur les fouilles de Nippour, les textes trouvés et la bibliothèque du temple d'Ellil; de judicieuses remarques sur la déification des rois et la localisation du mont Nisir, où aborda le vaisseau de Utanapichtim : l'auteur place ce mont dans le pays des Gouti, au nord de l'Assyrie, du côté du lac Van. Il signale un nouveau roi des Gouti, *Erridu-pizir*, dont les fouilles de Nippour ont mis au jour un texte intéressant, qui sera publié plus tard, avec d'autres inscriptions royales archaïques.

FR. HOMMEL : « *Das Reis des Gilgamis* » dans *Oriental. Liter. Zeitung*, XII, 1909, col. 473-477. — Sur les sceaux du patési Lougalanda et de sa femme Barnamtarra, le soi-disant héros Gilgamès est debout à côté d'un rameau vers lequel il étend le bras. Ce rameau est identique, selon l'auteur, à la jeune pousse représentée sur quelques cylindres, qui sort du vase aux eaux

1) Voir surtout Marti, *Zeitschr. f. Alttestam. Wiss.*, XXX, 1910, pp. 298 et suiv. De même Loisy, *Rev. Archéol.*, 1910, I, p. 209-211.

2) *Mittheil. d. Vorderas. Gesell.*, 1902, 1.

jaillissantes. Hommel trouve la mention de cette plante dans la légende de Gilgamès : *giš* = *išu* « bois » dans le nom du héros, et un hymne mentionne le *giš-a-am* = *ildaqqu* « jeune pousse » de Gilgamès.

L'auteur rappelle ensuite le bateau du héros babylonien, montre que Gilgamès est en relation avec le feu et l'enfer (*gamis* (?) est rapproché de l'arabe *qabasa* !) et par conséquent avec Prométhée. A ceux qui ne peuvent suivre l'auteur on offre un dédommagement : comme les chiffres ont un sens symbolique, M. Hommel trouve dans les textes archaïques où il est question de « sept talents de (grains)... GIBIL-BAR » une allusion à Gilgamès, le héros-sept. Il rappelle en terminant que le héros a été identifié avec Orion.

J. HUNGER. *Babylonische Tieromina* nebst griechisch römischen Parallelen. (Mitheil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, XIV, 3). Un vol. in-8° de 178 pages. Berlin, Peiser, 1907. — L'auteur étudie une série de présages tirés des animaux, dont beaucoup avaient été publiés et commentés par M. Boissier, puis par Jastrow. Les textes mentionnent des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles, des insectes ou des poissons. Les devins observent leurs mouvements, leur apparition en certains lieux et à certaines heures, particulièrement dans les sanctuaires ou en rêve. Ces textes sont une source de renseignements fort intéressants pour l'histoire des idées religieuses.

Les oiseaux qui s'approchent du ciel et des dieux sont par excellence des messagers divins; le barou expliquera leurs allées et venues, selon le rituel, car le devin doit apprendre *šamnu u iššuru* « l'huile et l'eau », c'est-à-dire la lécanomantie et l'ornithomantie. Il y a des exorcismes, avec incantation au dieu Chamach, pour attirer les oiseaux, donc une sorte de « magie » pour faire descendre les oiseaux du ciel comme dit Aélien, VI, 33 en parlant des Égyptiens. On observe ainsi le vol du faucon, *šurdû*. Cet oiseau joue d'ailleurs un rôle dans les exorcismes pour guérir de la fièvre : le prêtre doit, entre autres prescriptions, tenir un corbeau dans sa main droite et un faucon dans sa gauche. L'identification du *šurdû* avec le faucon n'est pas applicable à tous les textes; il s'agit peut-être de l'autour ou d'une sorte de hibou, *išsur hurri*, oiseau des cavernes, qui est quelquefois cité.



Le corbeau (et la corneille?) *áribu* est important. On sait le rôle qu'il joue dans le récit du déluge. Les Babyloniens l'appellent *nágir iláni*, prévôt des dieux, et il a sa place dans les exorcismes contre la fièvre comme nous venons de le voir.

L'aigle — ou le vautour — est le prince des oiseaux, *ašarid išsurate*. Les augures observent son vol<sup>1</sup>. L'oiseau mythique <sup>ilu</sup> *Im-gig-(hu)*, l'ouragan, l'oiseau royal, emblème du dieu Ningirsou et de Lagach, qui apparaît en rêve au roi Goudéa, peut être vu dans les villes.

Le pigeon, ou la colombe, *summatu*, est fréquemment nommé; des exorcismes sont prescrits contre les malheurs qu'il peut causer. On sait qu'il est cité dans le récit du déluge et que l'oiseau sacré de la déesse Ichtar est une colombe.

L'hirondelle, *sinuntu*, que le Noé babylonien lâche aussi de son bateau, peut être une cause de danger; d'où des exorcismes appropriés.

On tire encore des augures d'autres oiseaux qu'il est difficile d'identifier. Plusieurs d'entre eux peuvent être *dirae aves*; dans ce cas, on doit dire l'incantation : « Chamach, roi du ciel et de la terre, juge de ce qui est en haut et en bas » en offrant un sacrifice au soleil.

Les chevaux du char royal donnent lieu parfois à des oracles importants; des prescriptions rituelles paraissent s'appliquer à certains cas funestes. Il semble qu'on élevait des chevaux sacrés dans l'enceinte des temples d'Ichtar. L'âne ne semble pas employé dans la divination, mais l'apparition d'un bœuf, domestique ou sauvage, peut être dans certains cas un prodige funeste, nécessitant des purifications, incantations et hymnes, selon les rites des prêtres kalou. Il faut ajouter que l'on élevait des bœufs sacrés autour des temples du dieu de la lune<sup>2</sup>: ils étaient peut-être observés par les augures.

La brebis est très fréquemment nommée; on l'immolait souvent en sacrifice, car c'était l'animal sacrificiel par excellence. Aussi l'examen de la bête au moment de l'immolation a une importance considérable, comme l'a montré M. Bois-

1) Lettres El-Amarna, n° 35, l. 26 (éd. Knudtzon) : Le roi de Chypre écrit au roi d'Égypte : « Envoie-moi un (*amélútu*) *ša-i-li našré*. Voir les remarques de Weber, *ibidem*, fasc. 12, p. 1102.

2) Combe, *Culte de Sin*, p. 112.

sier<sup>1</sup>; son aspect, les signes que donnent certains organes peuvent rendre l'animal impur. M. Boissier a aussi marqué le rôle particulier, semble-t-il, d'Ichtar, déesse de l'amour, dans l'interprétation donnée à quelques-uns de ces omina.

Les Babyloniens tiraient des présages de la chèvre, de la gazelle et du bouquetin; si l'on en croit Arrien, VII, 20, 4, il y avait des bouquetins consacrés à Artémis dans une île à l'embouchure de l'Euphrate. Un animal *kamunû* ayant pénétré dans le sanctuaire de Nabou, les prêtres prescrivent les purifications nécessaires. M. Hunger pense qu'il s'agit peut-être de la souris et rappelle le μάγος μυῶν des Babyloniens, dont parle Jamblique; mais il considère cette identification comme problématique.

Le regard du serpent cause le mal, mais par contre l'attouchement du reptile peut guérir le malade. L'apparition d'un serpent à la porte ou à l'intérieur d'un temple a une grande importance, et tuer un serpent est omineux. Il y a des exorcismes pour se préserver des serpents et des préceptes magiques pour guérir les piqûres des reptiles. D'ailleurs le serpent (et le dragon?) est un animal prophétique. Il est possible que les Babyloniens aient eu des serpents dans leurs sanctuaires, qui donnaient des oracles: le *mušgallu* d'Anou, le *mušmaḥḫu* d'Ea, sont peut-être des images de serpents dressés dans les temples comme le *neḫuštān*. Le dieu serpent <sup>ilu</sup> *Širū*, représenté sur les bornes, était adoré à Dêr comme « maître de la vie ». Tiamat est appelée aussi *mušruššu* « serpent rouge » et on voyait son image dans le temple de Mardouk. Jamblique mentionne aussi un μάγος ἔφεων! Les omina relatifs à la santé sont surtout fondés sur les apparitions de serpents.

Pour les scorpions, il faut surtout mentionner deux textes très intéressants qui signalent le moyen de guérir leur piqûre<sup>2</sup>. L'incantation est naturellement la partie la plus importante de la recette.

Beaucoup de petits insectes sont des animaux omineux. On ne saurait affirmer que les Babyloniens ont tiré des oracles des mouches, comme du Ba'al-zeboub d'Ekron. Il en est de même

1) Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination*, I, p. 11, § 4.

2) Boissier, *Choix de textes*, I, p. 7 et suiv.



pour les poissons; mais il est possible que les poissons des étangs sacrés aient servi aux augures.

Tous ces animaux peuvent naturellement apparaître en songe ou en vision; on note aussi la présence du démon des mânes, *edimmu*, ou les traces de l'oiseau mythique Zou.

Comme on le voit par ce chapitre spécial de la mantique, l'importance de cette science babylonienne n'a pas besoin d'être démontrée. Ce ne sont pas là des superstitions populaires uniquement, car la divination faisait partie intégrante de la religion officielle, dirigée par le roi. Or, le roi agit d'après les observations et les explications des devins. A l'origine tout est un signe divin, en particulier les apparitions d'animaux du genre de notre « araignée du soir et du matin ». Ces omnia sont des métaphores et des allégories; qui les explique comprend l'avertissement du dieu; c'est l'œuvre du devin : on voit peu à peu s'élaborer un système augural; on gardera dans les enclos sacrés des animaux qui serviront aux oracles, ou notera les prodiges survenus, première rédaction d'un *liber de prodigiis*.

Dans le domaine de la divination, comme dans celui de la magie, la tradition est constante et l'extension de ces pratiques considérable<sup>1</sup>. Les rapports avec l'haruspicine des Etrusques ont été souvent signalés, plus particulièrement par M. Boissier. On sait que l'un des principaux moyens de connaître l'avenir est l'observation du foie : le foie est en effet le siège de la vie, de l'intelligence et de l'âme; sa forme continuellement changeante fait supposer qu'il y a du surnaturel en lui. Le dieu, en acceptant le sacrifice du mouton, s'identifie en quelque sorte avec l'animal sacrifié, et le foie reflète sa volonté. Qui lit adroitement le signe marqué comprend les voies divines<sup>2</sup>.

1) A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern u. Assyriern* (der Alte Orient, X, 3), 1909 et *Babylonische Wahrsagekunst*, dans *Deutsche Rundschau*, février 1909, pp. 267-280. — M. Jastrow, *die Religion Babyloniens u. Assyriens*, II, pp. 138 et suiv. : les oracles; pp. 203 et suiv. : la science des présages; — cf. Boissier, dans *Babyloniaca*, IV, 1910, pp. 81 et suiv. — Virolleaud, *Textes divinatoires*, dans *Babyl.*, III et IV, *passim*.

2) A. Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, dans *Florilegium de Vogüé*, pp. 427 et suiv., où les textes babyloniens ne sont pas cités, mais on les trouvera dans Jastrow.

La mantique a fourni de nombreux renseignements historiques, grâce aux omina de Sargon l'Ancien ; nous venons de voir les données qu'elle peut apporter à l'histoire des idées religieuses. La mantique est, en effet, une partie de la magie et de la religion babylonienne ; les textes mentionnent des rituels, des liturgies, des hymnes, quelquefois le dieu devant lequel s'accomplit l'acte de divination<sup>1</sup>. Enfin les devins établirent peu à peu les principes de la médecine en fixant les mouvements de certains organes et il n'est pas jusqu'à la science du droit qui doit aux augures le langage de la jurisprudence. Quant aux devins astrologues, ils frayèrent la voie aux astronomes en notant le cours des astres. Mais l'identification des dieux avec les corps célestes fut le produit des siècles ; les cercles théologiques de la Chaldée n'arrivèrent pas tout d'un coup à établir cette correspondance, et il ne me semble pas que ces théories pseudo-scientifiques aient modifié en quoi que ce soit les concepts religieux de la Chaldée.

M. JASTROW. *Die Religion Babylonians and Assyrians* (tome) II, fascicules 8-15, pp. 1-624. Giessen, Töpelmann, 1905-1910. — La refonte de l'ouvrage anglais de l'auteur sur la religion babylonienne n'est pas encore terminée. Après la mythologie, les incantations, les prières, les hymnes, les lamentations et les psaumes de pénitence, Jastrow a traité des oracles et s'attarde maintenant à la mantique, qui ne sera pas le dernier chapitre de l'ouvrage. Quels que soient les mérites de l'auteur, on peut regretter que tant de notes remplissent les dernières livraisons d'un ouvrage qui vise à être un manuel ; le désordre de ces pages est visible. L'ouvrage n'aurait rien perdu de sa valeur scientifique, si l'auteur avait résumé les principales données de la mantique et publié des études particulières sur les points controversés. D'autant qu'il est impossible de faire à l'heure actuelle une histoire de la divination babylonienne, ce que Jastrow sent fort bien.

L'ouvrage, dans son ensemble, peut être considéré comme un exposé assez exact des concepts religieux de la Babylonie,

1) Voir Ungnad, *Ein neuer Omentext aus der Zeit. Ammisadugas*, dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 141-144 : la cérémonie d'hépatoscopie a lieu devant le dieu domestique. Voir déjà : Bulletin 1908, dans *Revue*, 1909, II, p. 208.



quoique sur plusieurs points sans doute on puisse corriger l'interprétation de quelques textes ; Jastrow le ferait lui-même sans aucun doute, ne fût-ce qu'à l'aide des nouveaux textes qu'il a publiés ; ainsi un nouveau fragment du mythe d'Etana, que malheureusement je n'ai pas encore lu<sup>1</sup>.

L'auteur a montré, dans un mémoire spécial, que les textes signalent une orientation au Nord pour l'astrologie, et à l'Est pour le culte, ainsi dans les rituels publiés par Zimmern. L'image de Chamach était donc placée à l'Est dans les sanctuaires<sup>2</sup>.

M. Jastrow a aussi établi que les astrologues considéraient la planète Saturne comme le Soleil de la nuit<sup>3</sup>.

A. JEREMIAS : « *Ramman* » dans Roscher, *Ausführl. Lexicon*, livr. 59 (1909), col. 19-59. — Le dieu Ramman n'est pas une divinité planétaire, mais représente les changements atmosphériques ; c'est le dieu des saisons. L'auteur croit que cette figure est essentiellement sémitique ; il montre quels sont ses principaux attributs en traduisant quelques-uns des hymnes babyloniens, d'ailleurs très peu nombreux, qui lui sont adressés. Ramman est le dieu de la foudre et de l'orage, il est aussi un dieu des oracles, ce qui est naturel. Le bœuf est l'animal sacré du dieu ; ses armes sont le foudre et la double hache, comme le montrent divers monuments. Il rapproche le dieu babylonien du Techoup hittite, de Jupiter Dolichenus et de Jahveh, qui gronde dans les nuages.

A. JEREMIAS : « *Schamasch* » dans Roscher, *Lexicon*, fasc. 62, 1910, col. 533-558. — La mythologie de l'Asie antérieure est astrale ; la prédominance du culte de la lune sur celui du soleil ne peut s'expliquer que par l'existence d'une doctrine astronomique antérieure aux mythes, qui sont la matérialisation de ces enseignements. Chaque culte babylonien est « cosmique » et chaque lieu de culte est le « nombril du monde » ! Pénétré de la justesse de ces idées et de la profondeur de cette doctrine,

1) *Another fragment of the Etana myth*, dans *Journ. of the Amer. Oriental Soc.*, XXX, 1910, pp. 101-129 (4 pl.).

2) *Babylonian Orientation*, dans *Zeitsch. f. Assyriol.*, XXIII, 1909, pp. 196-208.

3) *Sun and Saturn*, dans *Rev. d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 163-178.

l'auteur examine la trinité Sin-Chamach-Ichtar ; la course du soleil ; les lieux de culte de Larsa et surtout de Sippar ; les textes historiques qui mentionnent le dieu du soleil ; quelques hymnes ou prières, qui servent d'introduction à des exorcismes ; le soleil, dieu des oracles, signalé surtout par les « demandes » adressées à Chamach ; le soleil, juge du ciel et de la terre ; Chamach, protecteur des maisons ; les lettres d'El-Amarna et le culte solaire dans l'Ancien Testament ; le char ou le bateau solaire ; sa parèdre Aya ; son symbole le disque enflammé.

A. JEREMIAS : « *Urim und Tummim. Ephod. Theraphim* » dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, pp. 223-242. — *Urim* et *tummim* étaient des gemmes que le grand prêtre portait dans la poche de l'*ephod* ; il s'en servait pour interroger l'oracle, car ces pierres lui donnaient le pouvoir sur la destinée. L'auteur en rapproche la « tablette des destins », *tup šīmāti*, portée sur la poitrine, que mentionnent quelques textes babyloniens : ainsi Mardouk les arrache à Kingou, après sa victoire sur Tiamat ; Zou les vole ; Nabou est celui qui porte la tablette du sort des dieux, puisqu'il fixe le destin de l'année, à la fête de l'An.

L. W. KING. — *A history of Sumer and Akkad* an account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the babylonian monarchy. — Un vol. in-8° de xxx-380 pages, avec 1 carte, 11 plans, 69 figures et 34 reprod. fotogr. London, Chatto et Windus, 1910. — Le savant conservateur du Musée Britannique a publié une remarquable histoire des royaumes de l'ancienne Chaldée, première partie d'une histoire générale de la Babylonie et de l'Assyrie. Les deux autres volumes annoncés sont : « Histoire de Babylone de la fondation de la monarchie jusqu'à la conquête persane » et « Histoire de l'Assyrie depuis la période archaïque à la chute de Ninive ».

L'auteur expose dans l'introduction ce qu'il faut entendre par « pays de Sumer et d'Akkad », ses frontières naturelles, sa structure, le cours changeant du Tigre et de l'Euphrate. Nous entrons ensuite dans les anciennes cités, où ont été pratiquées des fouilles, dont l'auteur dit en quelques mots les résultats acquis. Le problème « suméro-sémitique » est ensuite abordé ; les différences somatiques des deux races sont nettement indiquées et le côté linguistique de la question n'est pas négligé.



L'auteur semble admettre les conclusions de M. Ed. Meyer, ce qui nous surprend.

Les Sumériens sont probablement venus de l'Est, peut-être du centre de l'Asie; les Sémites arrivèrent par le désert de Syrie au Nord-Ouest.

M. King aborde ensuite le problème si ardu de la chronologie, afin de fixer, si possible, l'âge et l'achèvement de la civilisation sumérienne. Elle remonte, selon lui, au quatrième millénaire avant notre ère. Il trace les méthodes d'art, de l'époque archaïque à Goudéa, et indique le développement postérieur de cette technique par les Sémites.

Nous entrons ensuite de plain pied dans l'histoire, avec les plus anciens établissements sumériens et la naissance de Lagach. Les premiers Sumériens se sont groupés autour du sanctuaire du dieu local; les dieux des cités n'ont pas alors l'autorité que signalent les textes connus. Les conquêtes étendirent peu à peu leur sphère d'influence, leur donnèrent des parents et créèrent le panthéon, que nous voyons organisé. Nous ne connaissons pas la forme extérieure et l'arrangement intérieur du temple sumérien; mais les fouilles de Nippour, en particulier, montrent l'agrandissement progressif de la ville, autour du temple du dieu local; ce temple maintient à toutes les époques sa position centrale. De même à Lagach (Tello), le temple de Ningirsou. Les premières guerres sont des luttes entre les dieux des cités. Le roi est primitivement un fonctionnaire religieux, *patési*, représentant du dieu local; mais peu à peu l'état s'organise et les rois deviennent des souverains temporels, autant que religieux. Les états entrent en guerre, c'est la lutte d'Eannatoum contre Oumma, et sa victoire, que signale la fameuse « Stèle des Vautours ». La dynastie d'Our-Ninâ est bientôt à son apogée; mais les exactions et les violences des fonctionnaires et des patésis, grands-prêtres du dieu Ningirsou, les rendent impies. Il faut un réformateur, ce sera Ouroukagina, qui rend au temple les appropriations illégales de ses prédécesseurs et réforme les abus des fonctionnaires et des prêtres. Ces réformes légales sont semblables, en quelque sorte, à celles de Hammourabi; l'esprit du code des lois babyloniennes remonte donc à l'époque sumérienne. Les patésis construisent surtout pour le dieu de la cité.

La domination de Lagach fut renversée par les souverains d'Oumma (Kich); Lagach est saccagée. La face de l'histoire change; les immigrants Sémites commencent à paraître vers le Sud, c'est l'empire d'Akkad, que gouverne Sargon d'Agadé, puis son fils Narâm-Sin. Ces anciens monarques ont une influence assez considérable; ils ont la tendance à assumer les attributs et les privilèges divins; on sait que cette coutume se développa plus tard dans le royaume d'Our. Il ne semble pas, pour l'auteur, que cette coutume ait une origine sumérienne; il l'attribuerait plutôt à cette suprématie des Sémites qui se fait sentir dès lors en Sumer.

Avec les derniers patésis de Lagach, nous marchons vers la fin de la domination sumérienne; Lagach est encore indépendante et le royaume est florissant pendant le règne de Goudéa, grand constructeur de temples pour le dieu local, Ningirsou. Il respecte les vieilles traditions sumériennes du culte; les inscriptions de ce patési sont, comme on sait, parmi les plus importants textes sumériens qui nous font connaître le culte de cette ancienne période. Mais Lagach ne survécut guère à Goudéa; elle devient vassale d'Akkad. Les Sumériens cependant ne sont pas encore défaits; avec la dynastie d'Our, la réaction sumérienne triomphe, grâce à Our-Engour et surtout à son fils Doungi. Les guerres recommencent; il y a une révolution politique et religieuse aussi; les dieux sumériens triomphent sur les cultes sémitiques qui menaçaient de s'établir, venant du Nord et de Babylone naissante. Les dynastes d'Our semblent être de purs Sumériens; à cette époque le culte public du souverain régnant est nettement attesté. Les vieux sanctuaires de la race sont honorés; Nanna d'Our est introduit à Nippour; ne voulait-on pas, peut-être, étendre sa sphère d'influence? Tous les souverains de cette dynastie sont déifiés; ils ont des temples consacrés; le patésiat est détruit, le roi n'est plus simplement prince d'une ville, mais son autorité s'étend au loin, et la cité est le centre d'un royaume.

La dynastie d'Our fut renversée par les Elamites, leurs voisins de Perse; mais cette domination de Sumer par les étrangers élamites ne semble pas avoir été très longue. Les villes sumériennes se ressaisissent; elles luttent pour l'hégémonie et Isin triomphe. Les rois reçoivent aussi les honneurs divins.



Mais Babylone paraît à l'horizon; la puissance sumérienne touche à sa fin, car les Sémites remporteront la victoire. L'influence sumérienne se fera sentir longtemps encore, dans l'art, la littérature, la religion et les lois.

L'auteur expose en terminant les rapports entre la civilisation sumérienne et les états voisins, d'Elam à la mer Egée et en Egypte. Il signale en appendice les fouilles américaines<sup>1</sup> au Turkestan et marque leur importance pour l'étude du problème sumérien. La liste chronologique des rois et souverains de Sumer et d'Akkad et un index terminent cet intéressant volume, solidement construit, qu'illustrent de nombreuses reproductions.

E. KLAUBER : *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit*. Un vol. in-8° de vi-128 p. (Leipzig. Semit. Stud., V. 3). Leipzig, Hinrichs, 1910 [et *Keilschriftbriefe Staat u. Gesellschaft in der babyl.-assyrl. Briefliteratur*. Une brochure in-8° de 32 p., avec 1 gravure (der Alte Orient. XII, 2). Leipzig, Hinrichs, 1911]. — La littérature épistolaire cunéiforme est considérable et nous renseigne abondamment sur les diverses manifestations de la vie orientale. Il y a quelques années, M. Behrens étudiait des lettres assyriennes de l'époque des Sargonides, qui intéressaient plus particulièrement la vie religieuse<sup>2</sup>; l'étude de M. Klauber sur l'administration assyrienne a pour base principale la même collection de lettres.

L'auteur étudie le roi et le cérémonial, la cour royale et le grand maître du palais; l'administration, l'investiture, le serment, les revenus des fonctionnaires, rémunérations et punitions; puis défilent les différents fonctionnaires, civils ou militaires<sup>3</sup>, dont l'auteur essaie de définir les attributions particulières. C'est un excellent chapitre de l'histoire sociale assyro-babylonienne, où la vie religieuse tient naturellement peu de

1) R. Pumpelly, *Explorations in Turkestan*, 1 vol., 1905; 2 vol., 1908. (Publications n°s 26 et 73, Carnegie Institution of Washington).

2) *Assyr.-babyl. Briefe Kultischen Inhalts* (Leipz. Semit. Stud., II, 1), 1906.

3) Pour ces derniers, voir surtout M. Manitius, *Das stehende Heer der Assyrerkoenige u. seine Organisation*, dans *Zeit. f. Assyrl.*, XXIV, 1910, pp. 97 et suiv., 142 et suiv.

place; l'auteur étudie, en effet, l'administration civile, qui dépend directement du roi. Or, l'organisation ecclésiastique dépendait avant tout de la tradition religieuse; le corps sacerdotal était organisé suivant des principes arrêtés depuis des siècles; les classes de prêtres présentent un type, en quelque sorte immuable, que l'administration civile n'a à aucun degré. Nous verrons cependant, plus loin, que les réformes judiciaires du roi Hammourapi modifièrent sérieusement cette tradition.

Comme tout monarque oriental, le roi assyrien est général, prêtre et juge. Comme les monarques chaldéens et babyloniens, il participe à la nature divine: il tient le pouvoir de droit divin. Cette mise à part du roi exige un cérémonial spécial: l'étiquette de cour marque ce caractère sacré de la personne royale. Pour « voir la face du roi », il faut s'adresser aux fonctionnaires du palais qui montrent quelquefois leur mauvais vouloir. Lorsqu'on paraît devant le souverain, il faut s'agenouiller, baiser les pieds du roi ou la terre. Le chef de l'État préside un grand nombre de cérémonies religieuses, il sacrifie aux dieux, fait des libations, apaise le cœur des dieux par des psaumes. Mais on ne peut dire le rôle précis qui lui est réservé dans ces cérémonies, ni la part effective qu'il prenait au culte public. Nous avons déjà vu que les textes ne nous renseignent guère sur les cérémonies d'intronisation et de couronnement, ni sur la place occupée par le prince héritier. La mère du roi tient une certaine place dans l'État, et par conséquent aussi dans les cérémonies religieuses.

Le grand maître du palais — *amél ša pan ekalli* — est sans doute le plus important des fonctionnaires; il règle les approches de la personne royale et doit, semble-t-il, veiller aux serments prêtés, en faisant respecter les clauses de la tablette de serment. Fonctionnaire civil avant tout, il paraît avoir eu cependant quelques attributions de nature religieuse, mais qui sont fort mal définies.

La nomination des fonctionnaires dépend du roi; il est probable que le roi assyrien avait son mot à dire dans les nominations d'ecclésiastiques. En tous cas le cas inverse est attesté, l'ingérence du clergé est fréquente et augmente ou diminue les influences de cour. Les prêtres consultent les dieux sur l'opportunité de telle nomination et sur la fidélité du fonctionnaire



qui va entrer en charge. Ils peuvent aussi écarter ou favoriser un candidat, ou faire respecter, peut-être, l'hérédité de certaines charges ecclésiastiques. Nous ne savons presque rien sur l'ordination des fonctionnaires; ils devaient prêter serment, et l'on connaît la valeur religieuse de cet acte, exigé dans une multitude de cas : « Les serments, dit une lettre, que le roi a prêtés avec ses fonctionnaires devant Achour et les grands dieux, celui qui ne les respecte pas, Achour et les grands dieux l'ont lié et livré aux mains du roi ».

L'auteur étudie plus spécialement douze noms de fonctionnaires civils; les mêmes dénominations s'appliquent d'ailleurs souvent à des fonctions religieuses. Ainsi le *sukallu* est un surveillant, un représentant; le patési est *sukallu* du dieu; quelques serviteurs du temple portent le même nom, un dieu inférieur sera *sukallu* d'un grand dieu. Cette fonction religieuse n'est donc pas précise. Il en est de même pour le *nagiru* du temple; le fonctionnaire civil, que ce terme désigne, est une sorte d'administrateur. Le *rab-BI-LUB* est probablement le grand échanson; mais ce nom désigne aussi un fonctionnaire militaire, un gouverneur de province, et un serviteur du temple dont la charge est inconnue. On trouve aussi le boulanger du temple; l'*abarakku* qui semble préparer les parfums et les onguents pour les dieux, ou le roi, mais qui est aussi un fonctionnaire militaire; l'*amél sag* du temple, aux fonctions inconnues. Le gouverneur des villes ou des provinces, *bél pahāti*, est chargé de verser aux temples les dons en nature et les taxes fixées pour l'entretien du culte. Les lettres témoignent de l'irrégularité de ces versements; quelques fonctionnaires même auraient puisé aux fonds sacrés. De même que le roi a « son troisième », *amél šalsu*, sur son char, ainsi le dieu Nabou, et les autres dieux sans doute, ont leur « troisième » sur le char de procession. Les dieux en effet ont leur cour et leurs fonctionnaires, semblables en cela à leurs représentants sur terre, les rois par la grâce divine. De même que pour « voir la face du roi » et parler « devant » lui, on devra accomplir certains rites, ceux qui paraissent devant les grands dieux, souverains d'une partie du monde, devront respecter le cérémonial : qu'on songe seulement à la descente d'Ichtar aux enfers.

(A suivre.)

Et. COMBE.

LES  
PAPYRUS JUDÉO-ARAMÉENS D'ÉLÉPHANTINE  
PUBLIÉS PAR M. SACHAU <sup>1</sup>

---

Nos lecteurs savent déjà, par la notice que leur a consacrée ici M. Fr. Macler <sup>2</sup>, que les fouilles allemandes d'Eléphantine, poursuivies en 1907 et 1908 par MM. O. Rubensohn et F. Zucker, ont fourni des documents écrits en araméen par des Juifs sous la domination perse. Le soin de les publier a été confié au Prof. Eduard Sachau qui vient de s'en acquitter avec sa maîtrise habituelle. Son introduction est une page d'histoire entièrement neuve. Entre le volume de papyrus de même origine publié par MM. Sayce et Cowley en 1906 et la publication attendue de la plus importante collection d'ostraka recueillie à Eléphantine par M. Clermont-Ganneau, l'ouvrage de M. Sachau occupe la place d'honneur pour l'abondance, la variété et l'intérêt des textes.

Les papyrus ont été trouvés à peu de profondeur dans les décombres de trois maisons ; les ostraka étaient dispersés sur le sol de tout le quartier juif, qui devait être assez étendu puisqu'il se prolonge sur une partie du terrain réservé aux fouilles françaises. On a en même temps mis au jour des jarres portant des inscriptions, mais ces dernières sont en partie phéniciennes.

La date de ces monuments est assurée par eux-mêmes. Les papyrus recouvrent tout le cinquième siècle avant notre ère : le plus ancien est daté de l'an 27 de Darius I (494 av. J.-C.), le plus récent de l'an 400. C'est l'époque où la puissance perse, à son apogée, s'étendait sur toute l'Asie antérieure et sur l'Égypte jusqu'à la frontière nubienne. Les ostraka et les jarres descendent, en partie, plus bas, mais sans sortir des limites de l'époque perse, c'est-à-dire qu'ils sont antérieurs à Alexandre.

Les textes publiés nous font connaître dans le détail la communauté juive d'Eléphantine, son organisation et ses relations avec le pouvoir, ses chefs avec le nom de beaucoup de ses membres, ses

1) Eduard Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*. *Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr.* Deux volumes gr. in-4° de xxix-290 pages (texte) et de 75 planches. Leipzig, Hinrichs, 1911. Prix : 90 marks.

2) Fr. Macler, *Hebraïca* dans *RHR*, t. LVII (1908), p. 222-235.



occupations avec tout le mouvement de la vie courante : commerce, mariages, procès, échanges de politesse, mais surtout — et c'est le point sur lequel nous devons insister ici — sa vie religieuse. Nous pouvons non seulement juger l'activité déployée dans cette direction, mais encore saisir des contacts précieux avec la restauration religieuse qui se poursuivait alors en Judée. Pour la première fois, l'historien est en présence de documents religieux juifs directs, authentiques, que n'ont pas falsifié le piétisme ou l'antisémitisme.

Les Juifs d'Éléphantine portent souvent des noms identiques à ceux que l'Ancien Testament nous fait connaître ; ils adorent Yaho (Yahwé), le « Dieu du ciel » ; ils pratiquent la pâque, restent en relation avec Jérusalem et Samarie ; ils constituent — c'est là une donnée définitivement acquise — une colonie militaire chargée de défendre pour le compte des rois perses la frontière égyptienne vers la Nubie. C'est pourquoi, accompagnés de leur femme et de leurs enfants, ils tiennent garnison dans la forteresse de Yeb-Éléphantine. Ils nomment leur groupe « l'armée juive », (הילא יהודיא), mais ce terme embrassant les femmes se traduit le mieux par « la colonie militaire juive » Ils sont divisés en bataillons (דגלן) et chaque bataillon paraît subdivisé en compagnies de cent hommes (כמאתא)<sup>1</sup>. Les papyrus nous apprennent que cette colonie militaire non seulement était déjà établie à Éléphantine lors de la venue de Cambyse (525), mais qu'elle y possédait un temple de Yahwé que Cambyse respecta à l'inverse des sanctuaires égyptiens. M. Sachau, se fondant sur un passage de la lettre d'Aristée, pense que cette colonie juive a pu être installée à Éléphantine par Psammétique II (594-589) à la suite de la guerre contre les Ethiopiens. Cette hypothèse semble bien en situation, car on ne peut guère songer aux fugitifs qui gagnèrent l'Égypte avec Jérémie peu après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor (586). On aurait probablement hésité à confier à ces derniers un poste aussi périlleux et d'où dépendait la sécurité du pays. Au cinquième siècle la colonie juive d'Éléphantine jouit d'un réel bien être ; elle accepte son installation dans l'île sans esprit de retour. L'ardeur et le luxe déployés dans la construction du temple local de Yahwé suffisent à l'attester.

A la suite de M. Sachau, nous relèverons quelques détails typiques

1) A l'appui, on peut invoquer la restitution du fragment de papyrus, *Répert. épigr. sem.*, n° 247, proposée par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, VIII, p. 135, note 5.

fournis par les nouveaux textes. Ceux-ci sont répartis par l'éditeur en six groupes dont l'énumération suffit à montrer la variété : 1. Adresses et lettres d'un caractère administratif et privé. — 2. Listes de noms propres. — 3. Écrits d'affaires. — 4. Morceaux littéraires. — 5. Menus débris. — 6. Ostraka, inscriptions sur jarres et divers.

1. Dans ce premier lot figurent les missives échangées entre les Juifs d'Éléphantine et les autorités de Judée et de Samarie auxquelles on demande secours contre les prêtres de Khnoub (le dieu de l'île) qui ont détruit le temple de Yahwé en 410 avant notre ère. La supplique adressée en 407 à Bagoas, gouverneur de Judée, était déjà connue par une publication antérieure de M. Sachau ; elle reste le morceau le plus curieux et le plus intéressant des découvertes d'Éléphantine d'autant plus que le texte<sup>1</sup>, dont il a été trouvé deux brouillons (*Pap.* 1 et 2), se restitue entièrement et permet une lecture suivie, ce qui est assez rarement le cas. Le style est d'une simplicité et d'une dignité émouvantes. En même temps qu'à Bagoas, les fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie, Delayah et Schemyah ont reçu une supplique. Ils font au messenger une réponse verbale pour être transmise à Arsamès probablement gouverneur d'Égypte. De retour à Éléphantine, le messenger rend compte des paroles des fils de Sanaballat et il en est pris note (זכרן) sur un papyrus qui nous a été conservé, c'est le papyrus 3.

Est-ce un hasard ? Mais tandis que les Juifs d'Éléphantine réclamaient la restauration de leur temple pour y pratiquer trois sortes de sacrifices : la *minhah* ou sacrifice non sanglant, la *lebónah* ou sacrifice d'encens et la *'olah* ou holocauste, ce dernier est supprimé dans la réponse des fils de Sanaballat et par suite, on peut le présumer, dans l'autorisation d'Arsamès. M. Sachau n'est pas éloigné de supposer une allusion à ce fait dans le fragment d'une autre pétition de la même communauté (*Pap.* 5, lig. 10-11). Ce serait peut-être le cas de faire intervenir une hypothèse de M. Clermont-Ganneau qui voyait dans les sacrifices sanglants des Juifs, notamment au temps de la pâque, la principale raison de l'hostilité des prêtres de Khnoub, ce dernier étant adoré sous la forme du bélier.

Les autorités dont il est question dans ces textes sont, en partie, citées par la Bible, mais elles y ont une attitude falote que les docu-

1) Dans l'article de la *Revue* signalé plus haut, M. Macler en a donné la traduction française. — Le papyrus Euting constitue une supplique du même genre et rappelle les mêmes événements ; M. Sachau en publie une nouvelle édition due à M. Euting.



ments nouveaux transforment complètement. Sanaballat, le gouverneur de Samarie, était juif malgré son nom étranger et l'on peut fixer son activité entre 410 et 407. Yohanan, grand prêtre à Jérusalem (il faut corriger dans Néhémie, XII, 10-11, Yonatan en Yohanan conformément au verset 22), était son contemporain. L'activité de Néhémie est certainement antérieure à 407. Bagoas, gouverneur perse de Judée, est cité par Josèphe à propos du fratricide dont Yohanan se rendit coupable dans le temple même. M. Sachau donne de bonnes raisons pour placer ce crime postérieurement aux textes qu'il publie, c'est-à-dire pour le faire descendre sous Artaxerxès II (404-358). Un autre point paraît acquis : le nom divin que l'on prononce vulgairement Jéhova ou Yahwé, quand on ne le transpose pas en Adonaï, se prononçait en réalité Yâhō quelle que fût la graphie : יהו ou יהה ou encore יהוה (déjà attestée par la stèle de Méša).

Sans s'attarder aux multiples hypothèses déjà émises, M. Sachau se contente de remarquer qu'il résulte de ces textes que la colonie juive d'Éléphantine ignorait la loi de *Deutér.*, XII, 5 et suiv., qui imposait le sanctuaire unique. C'est un fait qu'il faut accepter avec ses conséquences, sans invoquer l'exemple de Léontopolis, car il ne s'agit pas, comme dans ce dernier cas, d'un culte institué par des dissidents. Les Juifs d'Éléphantine ne cessent pas de recevoir l'impulsion de la mère patrie ainsi qu'en témoigne encore le papyrus 6.

L'importance du papyrus 6 n'échappera à personne, quoique parvenu en très mauvais état. Il lève les doutes sur le caractère militaire de la colonie juive d'Éléphantine et il offre, au sujet de la pâque, des rapports très étroits avec *Deut.*, XVI et *Exode*, XII. Voici les comparaisons qu'on peut instituer à la suite de M. Sachau.

*Pap.* 6, l. 4 : « ... maintenant vous compterez ainsi [1]4 [jours du début de Nisan, pour commencer la fête de pâque]... »

*Pap.* 6, l. 5-6 : « ... du 15 au 21 [Nisan]... Soyez purs et prenez garde. [Vous ne ferez] pas un travail... »

*Pap.* 6, l. 7-8 : « ... vous [ne] boirez pas, et toute chose qui [contiendra] du levain [vous ne la mangerez pas depuis le 14] au coucher du soleil jusqu'au 21 de Nisa[n]. »

*Ex.*, XII, 6 : « vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois (Nisan) ».

*Deut.*, XVI, 8 : « tu ne feras pas un ouvrage ». (Cf. *Ex.*, XII, 16 et ci-après *Ex.*, XII, 18.)

*Deut.*, XVI, 4 : « et il ne paraîtra pas de levain dans toute l'étendue de ton pays pendant sept jours. »

*Ex.*, XII, 18 : « Depuis le 14 de Nisan au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du 21 de ce mois ».

*Pap.* 6, l. 9 : « ... et vous rentrerez dans vos chambres et vous mettrez un sceau (*sic*) entre les jours... »      *Deut.*, XVI, 7 : « et tu iras dans ta demeure ».

Ces prescriptions sont transmises à Yedonyah et à la colonie militaire d'Eléphantine par un certain *Hananyah*<sup>1</sup> en conformité d'un édit de Darius (an 5 = 419/418 av. J.-C.) adressé par le roi à cet Arsamès qu'on pense être gouverneur d'Égypte. Doit-on supposer que Darius et ses conseillers se soient uniquement préoccupés de la situation religieuse des Juifs d'Eléphantine ? C'est peu probable, et il n'est guère douteux que l'édit de Darius valait pour toutes les communautés juives de l'empire. Nous ne possédons que le fragment qui prescrit de pratiquer la pâque et en fixe le détail. Dans ces conditions la question, à laquelle s'attache M. Sachau, de savoir si les Juifs d'Eléphantine fêtaient ou non la pâque antérieurement à l'édit est de peu d'intérêt ; le papyrus 6 a une bien autre importance en ce qu'il se rattache à la restauration officielle du culte qui se poursuivait alors en Judée. La comparaison avec les passages de l'Exode et du Deutéronome qui font partie de la rédaction du code sacerdotal (P) prouve que ce dernier ne date pas, comme on l'a pensé, de 444 ou de 432 — dates de la première et de la seconde venue de Néhémie à Jérusalem, — mais des environs de 418, date de notre papyrus. Il est plus difficile de déterminer le rapport entre l'institution de la loi de 418 et les livres d'Esdras et de Néhémie, notamment avec la fameuse proclamation de la loi dans Néhémie VIII-X qui constitue un morceau manifestement intercalé.

Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que, depuis l'édit de Cyrus, se manifeste une série de tentatives de restauration du culte que les rédacteurs postérieurs ont contribué à embrouiller. Il est même à présumer que l'institution de la loi deutéronomique dont on fait honneur à Josias ne remonte pas au-delà de l'époque perse. Nous avons déjà dit en quoi le récit de la découverte du deutéronome sous Josias était entaché d'in vraisemblance<sup>2</sup>. La réforme de Josias n'a très probablement consisté qu'à rejeter les divinités assyriennes en même temps que la suzeraineté du roi d'Assyrie.

1) Ce fonctionnaire, attaché à Arsamès, est juif d'après son nom. L'intérêt, qu'il semble porter à la restauration du culte chez ses coreligionnaires, fait penser qu'il peut s'agir du propre frère de Néhémie qui vint à Suse en 445 (Néh., I, 2) et que Néhémie a pu pousser dans l'administration perse.

2) *RHR*, t. LXI (1910), p. 270-272, à propos de l'hypothèse de M. Naville.



Le papyrus 6 précise de la manière la plus nette la collaboration que le gouvernement perse apportait à ces tentatives de restauration : c'est celle d'une administration vigilante et ordonnée à laquelle est étrangère toute idée de séparation des Eglises et de l'Etat. Les prescriptions religieuses ne pouvaient être édictées que par l'administration perse ; mais, d'autre part, on conçoit toute l'autorité que le culte en retirait et il y a là pour la constitution du judaïsme un élément nouveau dont il faudra tenir le plus grand compte. L'impression que nous laissent les livres d'Esdras et de Néhémie, au sujet des rapports avec le pouvoir perse, est un peu différente et on voit désormais dans quelle direction il faudra rectifier les renseignements qu'ils nous conservent. Ainsi, ce n'est certainement pas à Esdras que le roi de Perse pouvait adresser un édit, et non seulement la suscription d'Esdras, VII, 12 est un faux, mais on doit tenir toute la lettre d'Artaxerxès pour un pastiche. Certains critiques l'avaient pressenti.

2. Les simples listes de noms propres ne sont pas indifférentes à étudier. Outre les renseignements divers fournis par les noms mêmes, notamment sur le culte, il est rassurant pour les listes bibliques de voir le soin avec lequel les scribes juifs d'Eléphantine tenaient les rouleaux qui leur servaient de registres. Il faut signaler tout particulièrement une longue liste (*Pap.* 18) d'hommes et de femmes appartenant tous à la colonie militaire juive et versant chacun 2 šegel, deux sicles d'argent, « pour le dieu Yaho ». Comme le papyrus est daté de 419/418, c'est-à-dire qu'il est antérieur de dix ans à la destruction du temple de Yahwé à Eléphantine, ce compte se réfère à l'entretien du culte juif dans cette localité. La suite du document atteste que d'autres divinités profitent du produit de la souscription, ce sont 'Anat-Bethel (ענתביתל) et ASM-Bethel (אשמביתל).

Le fait mérite qu'on s'y arrête. Déjà, les formules de salutation usitées entre Juifs et que nous font connaître plusieurs lettres publiées par M. Sachau <sup>1</sup>, attestaient que la communauté d'Eléphantine ne pratiquait pas un monothéisme très rigoureux, mais plutôt un hénouthéisme. Il ne s'agit pas ici de contaminations provoquées par un long séjour dans la vallée du Nil, mais de manifestations polythéistes remontant à l'origine même de la colonie, c'est-à-dire au VI<sup>e</sup> siècle, lors de la levée du contingent en Judée par Psammétique II.

Le produit de la souscription est ainsi réparti : 12 kereš et 6 šegel

1) Voir Sachau, *op. laud.*, p. 38 ad l. 2.

sont attribués à Yaho, 12 kereš à 'Anat-Bethel et 7 kereš à ASM-Bethel. Pourquoi donc l'intitulé porte-t-il que la collecte est faite « pour le dieu Yaho » ? Probablement parce que les deux autres divinités n'avaient pas de temple distinct et qu'elles étaient vénérées dans le temple de Yaho. C'est une notation abrégée au lieu de « pour le temple de Yaho <sup>1</sup> ».

Il n'est pas facile d'établir ce que représentent exactement les deux divinités associées à Yaho. La déesse 'Anat est bien connue et M. Sachau a montré que Bethel était aussi une divinité ; certains noms propres l'indiquent nettement. On doit comparer le dieu attesté par les textes cunéiformes sous la forme *Ba-ai-ti-ile* et le Βαίτυλος de Philon de Byblos. On sait, d'autre part, qu'on tend de plus en plus (ainsi Lagrange, Moore et en quelque mesure Baudissin) à ne plus admettre de rapports étymologiques entre le grec βαίτυλος, au sens de pierre sacrée, bétyle, et le sémitique *beth-el*. Malgré tout, le caractère de cette divinité reste indécis. Quant à ASM, M. Sachau pense à *schem* (Schem Ba'al), M. Erman a suggéré un rapprochement avec Aschima de Hamath et M. Ungnad avec le dieu de la peste babylonien : Išum. Nous préférons voir dans le premier élément le dieu Eschmoun qui, en composition, pouvait être prononcé « Eschoum, Esoum » comme l'atteste la transcription grecque Εσσυμσελημου CIS, I, 119 pour אשכנש ; voir encore אשכנש, אשכנש.

Reste à expliquer ce que représentent les complexes divins de notre papyrus, et c'est là le plus embarrassant. Encore récemment, dans son remarquable ouvrage, *Adonis und Eschmun* (1911), M. Baudissin dont on sait l'autorité dans ces questions, explique les deux termes du complexe comme liés par l'état construit<sup>1</sup>. Cela ne souffre pas de difficulté, pour le sens, quand le premier nom est celui d'une déesse et le second celui d'un dieu. Mais ce n'est pas toujours le cas. Aussi avons-nous avancé une autre hypothèse. Les deux termes ne seraient pas liés par l'état construit, mais par une copule latente ou si l'on veut un trait-d'union. Dans le cas où les vocables désigneraient deux divinités semblables, le complexe finirait par ne plus signifier qu'une divinité. Il en est ainsi pour Atargatis réunissant deux déesses en une : Astarté (ou Ichtar) et

1) 'Anat-Bethel recevant à peu près la même somme que Yaho, on doit écarter l'hypothèse que Yaho apparaît seul dans l'intitulé parce qu'il reçoit la plus grosse part.

2) Baudissin, *Adonis und Eschmun*, p. 261 et suiv. C'est l'opinion générale, ainsi Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, t. V, p. 152.



'Até (qu'il faut se garder de prendre pour un dieu et d'identifier à Attis). Mais un second cas se présente où les deux divinités sont trop dissemblables pour être identifiées ; alors, le complexe exprime bien un groupe, uni dans le culte, de deux divinités. Au contraire, dans le système de M. Baudissin, auquel se rattache M. Sachau, le complexe ne vaut que pour une divinité, celle que note le premier vocable, — le second n'a qu'une valeur déterminative. Ainsi, pour prendre des exemples transposés dans notre langue, au lieu des expressions « Aphrodite-Astarté » ou « S<sup>t</sup> Pierre-et-Paul », il faudrait comprendre « Aphrodite d'Astarté » ou « S<sup>t</sup> Pierre de S<sup>t</sup> Paul ». C'est ce qu'il nous paraît difficile d'admettre.

Du fait que deux noms divins sont bloqués dans un complexe, on peut en déduire soit que les deux divinités ont les plus grandes affinités — au point de s'identifier, — soit qu'elles coexistent, mais forment groupe, associées comme parèdres, ou *synnaoi* ou même encore comme *symbe-tyloi*<sup>1</sup>. Pour appliquer ces notions au texte en question, nous dirons que le papyrus 18 nous apprend que, dans le temple de Yaho à Éléphantine, une chapelle était réservée à 'Anat-Béthel où la déesse 'Anat et le dieu Béthel étaient étroitement groupés, peut-être comme parèdres. Une autre chapelle réunissait Eschmoun et Béthel dans un rapport qui nous échappe, mais qui pourrait être celui du dieu fils — jeune dieu (Adonis) ou dieu-prince (textes de Sidon), — au dieu roi et maître (Ba'al).

Dans le papyrus 32, on trouve un autre complexe intéressant : 'Anat-Yaho. Il semble attester qu' 'Anat était, du moins à Éléphantine, la parèdre de Yaho. Toutefois, 'Anat étant une divinité indigène en Syrie, comme le prouve son introduction en Egypte dès avant la venue des Israélites en Canaan, son rôle de parèdre auprès de Yahwé ne nous paraît pas primitif. Si, à une très haute époque, Yahwé a eu une parèdre — ce qui n'est pas obligé — ce ne fut vraisemblablement pas 'Anat.

Des deux complexes 'Anat-Béthel et 'Anat-Yaho, il semble résulter une certaine assimilation entre Yaho et Béthel. Cela s'expliquerait aisément si, comme il arrive fréquemment, la localité Béthel de Palestine tirait son nom du dieu lui-même. Béthel serait le nom local du grand dieu syrien (Hadad) figuré par un jeune taureau. L'assimilation des deux dieux, Yaho et Béthel, serait alors confirmée par la Bible. On pourrait même conjecturer que ce fut comme conséquence de cette identification que Yahwé reçut 'Anat pour parèdre. On trouvera probablement que

1) Voir ci-après à propos du pap. 32.

voilà bien des hypothèses ; nous ne les émettons que pour souligner l'intérêt que présentent les nouveaux papyrus pour l'histoire des religions.

3. Dans les papyrus d'affaires nous signalerons le n° 27 qui paraît déférer le serment devant le groupe divin HRM-Béthel. Le papyrus 32 formule un serment par le *mesgid* et par 'Anat-Yaho. Ce *mesgid* est vraisemblablement le prototype du *mesgid* nabatéen qui est une stèle et, à l'occasion, la stèle qui incorpore la divinité, c'est-à-dire un bétyle. Dans le cas particulier, le même bétyle aurait incorporé 'Anat et Yaho. Le pap. 32 n'est pas daté, mais il n'est pas douteux qu'il soit à classer dans la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle.

4. Les fragments littéraires comprennent deux morceaux fort importants dont l'intérêt dépasse le cercle des sémitisants : l'histoire d'Ahiqar et l'inscription de Béhistoun.

Ce qui concerne Ahiqar est divisé en deux parties. La première (pl. 40 à 43) réunit les fragments araméens de la légende d'Ahiqar à peu près telle que la conserve la version syriaque<sup>1</sup>. Les différences ne portent que sur des détails. Le fait capital est que, dès la fin du v<sup>e</sup> siècle, l'histoire du sage Ahiqar était répandue dans tout l'orient et jusqu'aux confins de la Nubie. La seconde partie du recueil (pl. 44 à 50) est constituée par des proverbes et des fables d'animaux. Tout cela est assez fragmentaire, mais l'édition très soignée de M. Sachau permettra certainement aux spécialistes de tenter des rapprochements.

Les planches 52 et 54-56 offrent les restes d'un monument littéraire non moins inattendu : l'édition araméenne de l'inscription monumentale que Darius I fit graver sur les rochers de Béhistoun en trois langues : perse ancien, élamite et assyrien. Le nouveau texte suit de très près la version assyrienne à tel point que M. Sachau conclut à une traduction commandée et exécutée administrativement. Décidément, les papyrus d'Eléphantine ouvrent non seulement sur le judaïsme, mais aussi sur la civilisation perse des aperçus tout nouveaux. La précaution de ménager les intérêts moraux des populations tout en les surveillant, le souci d'agir sur l'opinion publique par des écrits qui relatent les grands faits du roi, sont parmi les particularités les plus remarquables du gouvernement perse ; elles inaugurent des méthodes nouvelles qui attestent une haute culture.

5. Nous passerons sans nous y arrêter sur les menus débris de papyrus

1) Voir F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahiqar l'Assyrien*, Paris, 1909 ; cf. *RHR*, 1910, I, p. 391-392.



qui ont exercé la sagacité de l'éditeur. Leur exigüité fournit rarement quelques mots.

6. Le dernier groupe (ostraka, inscriptions sur jarres et divers) témoigne d'échanges très actifs; nous entrons là dans le menu train de la vie journalière. Tous ces textes ne sont pas aussi anciens que les papyrus, mais d'après les auteurs des fouilles ils sont encore d'époque perse.

De la dernière période, il faut dater tout un lot d'épigraphes phéniciennes sur jarres. A les parcourir on se convaincra que les divinités qui entrent dans la formation des noms propres phéniciens diffèrent parfois de ceux qu'a isolés M. Sachau. Nous notons ci-après quelques divergences sans dissimuler que l'inégalité dans l'écriture de ces épigraphes laisse souvent des doutes sur la lecture.

Planche 69, 1. Au lieu de « 'Abd'èlè, fils de Elyathon », nous lisons « עבדאסר בן אסרתן » 'Abdosir, fils de Osir... ».

69, 4. Il faut lire « 'Abdmelqart ».

69, 11. Au lieu de פֶּעֲלֵאִיפֹת, lire פֶּעֲלֵאֲבִסֹת « Pa'aloubast ».

69, 12. Au lieu de « 'Aziz-Ahòth », lire « 'Abdoubast »; cf. plus loin, 69, 15 et 72, 11.

69, 15. Au lieu de « 'Ebed-Ahòth », lire « 'Abdoubast », serviteur de la déesse Bast. Et peut-être « 'Akbar » au lieu de « 'Adiyou ».

Pl. 70, 1. Au lieu de « Yathonšap », il faut probablement lire « Yatonhap », c'est-à-dire « Apis a donné ».

70, 13. Au lieu de עבדנתח, lire עבדפתח « 'Abd-Ptah », serviteur de Ptah.

70, 17. Au lieu de פתש..., restituer עבדפתח, même nom que le précédent.

Pl. 71, 4. Au lieu de Ger-'Izzouz, plutôt : Ger'Aziz. 'Aziz est une divinité particulièrement connue chez les Arabes et qu'il est intéressant de retrouver dès cette époque dans un texte araméen, car le fragment est rédigé dans cette langue et non en phénicien comme la plupart des épigraphes de cette classe.

71, 9. Au lieu de עבדאסר, lire עבדאסר « 'Abdosir ».

71, 12. Au lieu de deux lignes lues : « Dem Hosea, die Kompagniegenossen », il faut lire en trois lignes בן בעלגדי להושע et comprendre : « A Hosée, fils de Ba'algaddai ».

Pl. 72, 4. Au lieu de « dem Pumai Sohn des 'Ebed... », lire לִפְנֵאִם בֶּן עבדאבסת « A Penou-Is(is), fils d'Abdoubast ».

72, 10. Au lieu de « à 'Ebed-Elmelekh », la graphie porte לעבדסמלכ qui

fait apparaître une divinité nouvelle « Samsab », à moins que ce soit une variante de *Sasam*; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 183 et II, p. 60.

72, 11. Au lieu de דאחח, restituer : דאבסת [עב 'Ab]doubast.

72, 13. Au lieu de אדנסמד בן פשאל lire [אדנסמד בן פשאכ] « Adonisamad, fils de Pet-Isi(s) ». Samad pour samad « attacher ».

72, 14. Au lieu de פטכנס בן אסר... lire : פטכנס בן אסר... « Pet-Kons, fils d'Osir... ». Jusqu'ici on avait trouvé la transcription *Hons* pour le dieu égyptien de ce nom. La graphie Kons, qui n'est guère douteuse, atteste que le *kaph* pouvait dès cette époque prendre une valeur aspirée.

On voit ainsi la prédominance des divinités égyptiennes dans les noms portés par ces Phéniciens : Osiris, Isis, Ptah, Apis, Bast, Khons.

Pour terminer signalons la découverte de jarres portant l'épigraphe למלך, peut-être aussi למלכא (en araméen) « au roi, par le roi », tout comme les anses de jarres de Palestine sur lesquelles on a beaucoup discuté. A la suite de l'épigraphe on trouve souvent un ט que M. Sachau interprète par le chiffre 9. Il s'agit de mesures royales, mais dans quel système? En discutant la question des jarres palestiniennes, nous avons émis l'avis qu'il s'agissait de mesures royales assyriennes; toutefois le monument sur lequel nous nous sommes appuyé soulevait des doutes et ces doutes ont été confirmés<sup>1</sup>. Mais l'hypothèse reste vraisemblable. Les jarres d'Éléphantine sont d'époque perse; il ne peut donc être question pour elles ni du roi de Juda ni du roi d'Égypte.

M. Sachau a parachevé sa belle publication, où chaque texte est fort bien reproduit, par une étude de la langue des documents et par de copieux index. L'ensemble offre une tenue magistrale due non seulement à la science de l'éditeur, mais encore à la manière large avec laquelle il a présenté les textes et à la sobriété du commentaire. On sent qu'à côté des philologues, il s'est soucié d'être lu par les historiens.

RENÉ DUSSAUD.

1) Notamment par Lidzbarski, *Ephemeris*, III, p. 18 et 190.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

E. CIACERI. **Culti e Miti nella storia dell' antica Sicilia.** —  
Catane, Battiato, 1911, in-8°, x-330 p.

M. Ciaceri qui, dans les divers travaux qu'il a consacrés à la Sicile, a déjà abordé l'histoire religieuse dans un mémoire sur le culte de Déméter et de Koré en Sicile et dans un article sur la déesse de Mégara-Hyblaea, a eu l'heureuse idée de consacrer un ouvrage d'ensemble à réunir ce que l'on sait des dieux siciliens. C'est la première fois qu'un travail de ce genre est tenté et il est conduit avec tant de clarté et donne des résultats si intéressants qu'il nous paraît mériter une analyse développée.

A travers les cultes gréco-romains, M. C. a commencé par chercher ce que l'on pouvait retrouver des cultes indigènes. Ce sont, dans ce pays du blé, l'un des greniers du monde antique, les *Mères du Blé*, la Déméter d'Enna comme les *Meteres* d'Engyon ; dans ce pays de vie pastorale, Daphnis, nom grec d'un héros rustique originaire d'Himère, et la plupart des Nymphes des sources et des bois. Le caractère local est resté plus accentué chez Adranos, les Paliques et Hybla Géréatis. En Adranos, M. C. voit non tant un Héphaistos sicilien que le génie même de l'Etna, adoré au pied occidental du volcan où l'Adrancion a laissé son nom dans l'Adernò actuel ; la théorie de l'origine orientale me paraît rejetée avec raison mais un peu légèrement (M. C. n'a pas tenu compte des monnaies que j'ai discutées dans la *Rev. des Etudes Ethnogr.*, 1900 ; depuis on a trouvé à Délos une dédicace à Hadran ; si Adranos était d'origine orientale, ce n'est pas Adar ou Azar, le dieu du feu babylonien qu'il faudrait y voir, mais ce Hadran, parèdre d'Atargatis à Hiérapolis, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1910, p. 302) <sup>1</sup>. Pour les Paliques, con-

<sup>1</sup>) Il aurait fallu relever aussi ce fait, intéressant pour l'hellénisation du dieu, que le gendre de Hiéron II s'appelle *Adranodoros* (Polybe, VII, 2, 2).

sidérés comme les fils d'Adranos, leur culte serait né spontanément auprès des cratères d'eau bouillante, le *laga di Naftia* d'aujourd'hui, entre Mineo et Palagonia; toutes les explications et assimilations grecques ou phéniciennes qu'anciens et modernes leur ont fait subir sont sans valeur; plus sérieuses peut-être sont celles dues à K. O. Mueller et à E. Païs, avec la *Pales* italique et *Palicus* ou *Palacinus*, héros éponyme des Paeligniens; leurs rites divinatoires ne sont pas moins nettement indigènes (M. C. n'a pas connu l'intéressant chapitre que M. Glotz leur a consacré dans sa thèse, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, 1906). Ces rites étaient entre les mains de la congrégation des *Galeotai*, qui détenaient aussi les rites semblables qui avaient lieu à Paterno, un peu au S. d'Adernò, dans le temple de la *Dea Hyblaia*, près de cette autre bouche d'enfer que forme la solfatare dite *Salinella*. Le nom indigène de cette déesse paraît avoir été *Hybla Géréatis*, nom identique à celui de la localité où elle était adorée. A côté de ses aspects de Koré-Perséphone ou d'Hékate, elle avait des traits d'Aphrodite: une dédicace latine la nomme *Venus Victrix Iblensis*; des monnaies la montrent ou la tête coiffée du *modius* ou, debout, un sceptre dans une main, dans l'autre une amphore vers laquelle saute un chien — se rappeler les mille chiens du temple d'Adranos —. Γερεᾶτις serait à mettre en rapport avec γέρρξ, terme sicilien qui servait à désigner τὰ ἀνδρεῖα καὶ γυναικεῖα αἰδοῖα qui avaient leur place dans le temple d'Aphrodite à Nanos (M. C. paraît ignorer l'article des *Mélanges Perrot* où V. Bérard a essayé de montrer que γέρρξ, mot et culte — étaient d'origine phénicienne tandis que j'ai cherché à expliquer le mot par le grec ici-même, t. LX, 1909, p. 315<sup>1</sup>). Quant aux Γαλεοί ou Γαλεῶται, ces μάντις θαλάττιοι, M. C. rapproche leur nom des γαλεοί, les espadons bien connus du détroit de Messine; ils paraissent avoir eu la réputation de connaître les charmes qui remédient à la stérilité végétale et animale; Minos aurait fait venir en Crète le premier d'entre eux pour retrouver Glaukos (Suidas s. v. Αλέσμετα). Sur cette légende et sur d'autres, qui intéressent les rapports primitifs entre la Crète et la Sicile, on aurait souhaité trouver dans le livre de M. C. une étude moins dominée par la théorie de M. Païs qui voit dans ces récits non la déformation de traditions très anciennes, mais des inventions des colons achéens ou doriens

1. A l'appui de ma thèse je puis ajouter qu'une ville de leur frontière syrienne appelée par les Égyptiens *Inbou* « muraille » reçut des Grecs le nom de Ἰνέβρο (Brugsch, *Dict. Géogr.*, 1105).



qui, à l'époque historique, vinrent de Crète en Sicile, surtout celles des Rhodio-Crétois de Géla et d'Agrigente.

Paliques, Adranos, Hybla Gereatis ont conservé leur nom indigène et leur rang de divinité. D'autres, moins heureux, sont tombés au rang de héros et ne sont plus connus que sous leur nom grec : ainsi, Pédiakratis, le héros agraire, Leukaspis, le héros guerrier, Bouphonas, le protecteur des pâtres. M. C., sans raisons bien convaincantes, voudrait corriger en Ἀγάρων et Βρυτίθων le Γλυγάρων et le Κρυτίδων que mentionne encore Diodore IV, 23 ; il me paraîtrait plus indiqué de corriger Βυταίων de façon à l'identifier avec le Βούτας, qui aurait eu d'Aphrodite un fils, Eryx, héros éponyme de la ville de ce nom, tué par Hercule qui devenait par là possesseur de droit de son territoire. Très ingénieusement — trop peut-être — M. C. a supposé que Boutas n'était autre que le Krotoniate Philippos Boutakidès, l'homme le plus beau de son temps, qui, lorsqu'il eut péri dans l'expédition entreprise par les Doriens de Sparte pour enlever les « champs d'Hercule » aux Ségestains, reçut un *hérôon* de ceux-ci. Quand Ségeste, menacée par Sélinonte, voulut gagner l'appui d'Athènes, elle aurait substitué au Boutakidès le Boutas, héros athénien, et introduit Bouphonos, prêtre athénien. Avec les *fratres pii* de Catane que leur piété filiale fait, seuls, épargner par la lave, et avec la Sibylle de Libybée s'achève la partie consacrée aux divinités indigènes.

Avec le chapitre suivant, *miti e culti di carattere apparentemente orientale*, on entre sur un terrain autrement périlleux ; le titre cité indique déjà combien M. C. s'y est montré prudent. Adranos et les Paliques ont été précédemment retirés aux Phéniciens, le Zeus Atabyrios, quelle que soit son origine, a été introduit à Agrigente par les Rhodiens et le taureau de Phalaris n'était peut-être qu'une image du fleuve Géla. Tout ce qu'on a dit à ce propos des rites barbares du Kronos phénicien florissant en Sicile ne résiste pas à l'examen ; la légende ne l'attache qu'à Zancle ou à Drépane par la chute de la faucille ; son culte n'est probable qu'à Himère, où il remplacerait un vieux dieu agraire, et au Kronion voisin de Sélinonte d'où il aurait été chassé par le moine (caloyer καλὸς ἱερός remplaçant καλὸς γέρων) qui donna à cette hauteur le nom de San Calogero. Qu'Aphrodite Erycine, qui serait née de l'écume sanglante versée à la mer par la faucille de Kronos, est l'Astarté phénicienne, on le soutient généralement encore en raison de cette légende et de ce qu'Eryx est la capitale des Elyméens qu'on considère comme d'origine orientale, parce qu'elle a des hiéro-

dules et que le chien et les colombes jouent un rôle dans son culte; mais les Elyméens ont été reconnus comme aussi indigènes que les Sikanes et ni les chiens, ni les colombes ni les prostitutions sacrées ne passent plus pour un privilège des religions orientales. C'est une déesse nationale de la beauté et de la fécondité et elle se survit en Sicile dans la *Madonna* de Trapani dite « la bella dei sette veli ». Les mêmes remarques s'appliquent à Héraklès; seules des idées préconçues ont amené à l'identifier à Melkarth en dehors des places dont il est certain qu'elles furent des colonies phéniciennes ou puniques. M. C. ne voit en lui qu'un héros béotien et dorien ainsi qu'en Iolaos, son compagnon et en Aristée. Pour ces deux derniers pourtant, on peut, je crois, admettre en outre un certain élément libyen qui serait aussi indiqué pour la Vénus d'Éryx par le voyage annuel de ses colombes en Libye (de même pour l'Apollon *Libistinos* du cap Pochynon qui aurait repoussé par la peste une invasion des Libyens). A Messine et au promontoire voisin de Péloris, le culte d'Orion et de Péloros a été introduit par les colons boeoto-chalcidiens et Kyané, la nymphe de Syracuse, n'a également rien d'oriental. Pour Minos et Dédale, si nous avons eu quelques réserves à faire sur la récusation de toute historicité à leurs légendes, nous ne pouvons qu'approuver M. C. de n'avoir voulu voir en elles rien d'oriental et attirer l'attention sur l'intéressante tentative qu'il a faite pour distinguer dans ces légendes ce qui est dû à l'influence mégarienne de Sélinonte, Mégara et Minoa de ce que M. Païs attribuait à la seule action des Rhodio-Crétois de Géla et d'Agrigente. Enfin le chien, qui joue un grand rôle dans les cultes de la Sicile, ne témoigne en rien d'une origine orientale : chien de chasse ou de berger, inspirateur et guérisseur de la rage et de l'épilepsie — saint Vit (notre saint Guy) et ses deux chiens l'ont remplacé en cette qualité — il était, par ces caractères, destiné à être vénéré dans un pays agricole et pastoral comme la Sicile : aux temps préhistoriques, il avait peut-être servi même de *totem* à certaines de ses tribus.

Passons maintenant aux grandes divinités gréco-romaines. A Syracuse, Zeus *Olympios* introduit par les Jamides, famille de devins d'Olympie, et entouré d'honneurs par Gélon qui semble lui avoir fait honneur de son triomphe carthaginois; Zeus *Éleuthérios*, dont le culte commémorait la chute du tyran Thrasyboulos et fut développé par Timoléon; Zeus *Hellaios* qui datait du temps de Pyrrhos d'Épire; à Kamarina, Agrigente et Galaria, Zeus *Sôter* — à Agrigente, Zeus *Atabyrios Polieus Olympios* — à Centuripae, Zeus *Ouriros* — à Selinonte, Zeus *Agoraios* —



à Catane, Zeus *Aitnaios* — à Alésa, Zeus *Meitichios*. — Héra n'est connue qu'à Syracuse<sup>1</sup>, Himère et Sélinonte : — Héphaistos fut assimilé à Adranos, — Athéna adorée surtout à Agrigente, l'est aussi à Géla, Kamarina, Syracuse, Sélinonte, Himère, Catane etc. — Apollon, introduit par les Doriens à Agrigente et Géla, semble s'être surtout propagé sous le nom de *Karneios* qui se rapportait à sa forme pastorale particulièrement bien adaptée à cette terre de pâturages ; il est *Paian* comme guérisseur des troupeaux et *Archagetas* comme présidant à la fondation des colonies ; — Artémis est, avant tout, la déesse de Syracuse, où elle a déjà un temple dans l'Ortygie ; quel que soit son vocable, *Angélos*, *Sôteira*, *Agrotéra*, *Phakélitis*, *Eupraxia*, *Meroessa*, elle est surtout en Sicile une déesse chthonienne et agraire, doublet d'Hécate de Koré<sup>2</sup>. — Arès ne fut guère adoré que des belliqueux Mamertins ; bien qu'ils lui identifient Adranos devenu leur voisin, ce n'est pas le dieu grec, mais le *Mars-Mamers* sabellien. — D'Aphrodite, outre les cultes d'Eryx, Ségeste et Naxos, crus à tort d'origine sémitique, on trouve des temples purement grecs à Syracuse, Sélinonte, Himère, Messine —. Hestia, sans avoir de culte spécial, semble avoir été la déesse du foyer public et Poseidon paraît avoir été vénéré dans tous les ports, surtout à Syracuse où il vint de Corinthe, à Sélinonte où il passa pour père du Sélinous, et au *Mons Neptunius*, de Messine. — Mais, en ce grenier du monde antique, les divinités les plus répandues sont naturellement Déméter-Cérès et Kora-Proserpine. C'est des colonies doriennes, de la rhodienne Géla surtout, qu'elles se répandirent, servant à la politique de Gélon et des Dinoménides, plaisant au peuple des campagnes et des villes par leurs grandes fêtes (Thalysies, Thesmophories, Anagogies, Anthesphories) avec distributions de pains et rites de fécondité ; à ce dernier titre, Santa Lucia et Santa Anna leur ont succédé. Comme les divinités vraiment populaires elles ne sont souvent désignées que par des titres, *Meteres* à Engyon, *Θεῶν ἄγναι* à Tauroménion, *βασίλισσα* à Catane, *Μαλοφύρος* et *Πασικράτει* à Sélinonte (M. G. penche à voir Hygieia dans des monnaies de Sélinonte où un serpent se dresse devant la déesse assise ; en les étudiant (*Rev. arch.*, 1911), j'ai essayé de montrer qu'il s'agissait de l'union de Koré avec Zeus serpent).

Avec Hadès-Pluton et Dionysos-Bacchus, qui forment parfois triade

1) C'est sans doute pour l'Héra de Syracuse qu'Hiéron acquit le fameux *péplos* de l'Héra de Crotoné

2) Sur Kotys, forme thrace d'Hécate, à Syracuse, ajoutez Schol. Théocr. VI, 40 et Plutarque, *Prov. Alex.* 78.

avec Déméter-Koré, on passe aux divinités secondaires. Signalons : *Jansu* ou *Dianus*, probablement venu d'Italie avec les Sicules ; les déesses *Lagésis* et *Nestis*, peut-être indigènes et connues seulement par des gloses tirées de la comédie sicilienne ; la *dea Syria*, évidemment introduite par les esclaves syriens, dont Eunus, le chef des esclaves rebelles, se vantait de recevoir les révélations ; les dieux égyptiens, connus surtout à Catane où la fête d'Isis se perpétue dans celle de sainte Agathe, mais introduite sans doute d'abord à Syracuse quand Agathocle épousa la belle fille de Ptolémée I ; Asklépios et Hygie, venus sans doute de Rhodes et de Kos à Géla, d'où à Agrigente et d'Épidaure à Syracuse ; Hélios, sans doute aussi originaire de Rhodes ; à Rhodes aussi M. C. veut rapporter l'origine du temple des *Meteres* d'Engyon que les anciens disaient fondé par les Crétois ; à cette tradition et au nom de *Mater Idaia* que la divinité y portait aussi, il faut pourtant ajouter le fait important qu'on y consacrait des armes en *ex-voto* comme dans la grotte de l'Ida. Presque toutes les sources et rivières avaient vu personifier leur nom soit en demi-dieu généralement tauromorphe, soit en nymphe ou néréide. La seule dont le nom ne soit pas un toponyme, Galatée, qui aurait eu de Polyphème, Keltos, Galatès et Illyrios, devrait le développement de sa légende aux projets conquérants de Denys de Syracuse sur les côtes de l'Illyrie et de la Gaule Cisalpine.

De ces demi-dieux on passe aux héros ; Héraklès qui serait à la fois celui de Rhodes et de Kos et celui d'Argos ; Iolaos, en l'honneur duquel on se coupait les cheveux à Agirrion, coutume qui s'y continue au nom S. Philippe ; Aristée, également venu avec les Doriens et qui partage la protection des travaux rustiques avec Daphnis ; les Dioscures ; Eole et ses fils. Avec ceux-ci on arrive aux aventures d'Ulysse et des héros de Troie dont beaucoup passaient pour fondateurs de villes siciliennes — Elymos et Égeste y auraient joué, jusqu'à la défaite de Pyrrhos, le rôle attribué plus tard à Énée pour flatter l'amour-propre des Romains ; enfin les personnages historiques héroïsés par reconnaissance ou flatte-rie, Gélon à Syracuse, son frère Hiéron à Catane, etc.

On voit, par cet aperçu, combien l'ouvrage de M. C. est riche de faits, puisés à toutes les sources, littéraires, épigraphiques, numismatiques ; M. C. a même eu recours aux survivances avec toute la prudence qui s'impose en ce genre de recherches. Sans doute, les spécialistes de l'histoire de la Sicile antique y trouveront des oublis à signaler — j'ai pu indiquer moi-même quelques lacunes dans les rares questions que je me trouvais avoir étudiées — mais ils ne devront pas manquer de les excu-



ser par les conditions où travaille l'auteur, et de reconnaître les grands services que n'en rendra pas moins ce premier ouvrage d'ensemble sur les cultes des Siciliens. Pour l'interprétation des faits, où l'on pourra aussi souvent différer de l'auteur dans le détail, on ne pourra que louer sa circonspection et sa clarté. Envisageant les choses en historien, il a été amené non seulement à chercher à établir la part qui revient aux différentes colonies grecques, mais à en dégager plus nettement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici ce qui est non-grec, soit indigène, soit sémitique. Si ce n'est encore qu'avec bien des hésitations qu'il se décide à rapporter aux indigènes l'origine des divinités agraires, des héros rustiques et des cultes qui se rattachent aux phénomènes naturels locaux, avec traces de totémisme (chiens d'Adranos), il a du moins nettement mis en lumière que c'est seulement dans les colonies poeno-phéniciennes, qu'on est autorisé à voir des dieux sémitiques. C'est là un résultat capital et qui suffirait à faire souhaiter que ce livre ait assez de succès pour pouvoir se perfectionner bientôt dans une deuxième édition.

A. J.-REINACH.

ALBRECHT ALT. — **Israel und Aegypten**, in-8°, 105 p. — Leipzig, Hinrich, 1909, fasc. VI des *Beitraege zur Wissenschaft vom alten Testament*.

Il ne se passe pas d'année où un nouveau travail ne paraisse sur les rapports d'Israël et de l'Égypte à l'époque de l'Exode. Cependant leur historicité même reste des plus incertaines et la première mention d'Israël est toujours celle de la stèle de Ménéphthah (v. 1220); cf. en dernier lieu Naville dans le *Florilegium Vogüé*). Depuis l'établissement des Philistins sur la côte par son successeur Ramsès III jusqu'au temps de Salomon, il n'est plus question des Égyptiens en Palestine; on entrevoit seulement, par l'histoire de Ouenamon, l'éclipse totale qu'y subit leur puissance. A partir du règne de Salomon on entre dans l'époque des relations historiques. Mais les rares textes qui s'y réfèrent n'ont guère fait l'objet d'une étude spéciale. M. Alt a été bien inspiré en nous la donnant<sup>1</sup>.

1) Signalons, d'ailleurs, que, depuis, les articles du P. Dhorme sur *Les pays bibliques et l'Assyrie* (*Revue Biblique*, 1910-11) ont mis à la portée de tous les non-spécialistes une synthèse toute nouvelle de l'histoire de cette époque.

Après un premier chapitre consacré aux sources — égyptiennes, assyriennes et bibliques — M. A. passe au règne de Salomon. On entrevoit que l'Égypte a d'abord soutenu contre lui Hadad d'Édom qui, quand David razzia son pays, s'était réfugié, tout jeune, auprès du Pharaon et était devenu son gendre; vers la 20<sup>e</sup> année du règne de Salomon, au contraire, on nous montre ce roi épousant à son tour une fille du Pharaon qui reçoit en dot Gezer que les Égyptiens viennent de reprendre. Ce serait l'indice d'une alliance d'Israël avec l'Égypte contre les Philistins, cause véritable de la ruine de ces adversaires séculaires qui fermaient la Syrie du Sud au commerce égyptien. Le Pharaon qui la conclut pourrait être le fondateur de la dynastie Bubastite, Shashanq I; on sait par le *I Reg.* 14 qu'il pillait Jérusalem l'an V de Rehabeam et, par sa grande inscription à Karnak, qu'il fit une expédition mémorable en Syrie (parmi les 20 noms qu'on peut seuls lire et identifier avec certitude sur les 150 que comprenait la liste, Jérusalem ne figure d'ailleurs pas comme l'a montré H. Clauss, *Z D P V*, 1905, 147). Or, la construction du Portique qui porte cette inscription était commencée l'an 21 de Shashanq et, à supposer exacte la chronologie biblique, 21 ans juste (16 de Salomon + 5 de Rehabeam) séparent la donation de Gezer de la prise de Jérusalem. Auparavant, fuyant Salomon, Rehabeam avait trouvé refuge en Égypte; ce serait donc, sans doute, pour punir un allié infidèle que Shashanq prit sa capitale. Après ce pharaon, l'Égypte semble avoir reperdu toute autorité en Palestine. C'est au *Koush* d'Arabie et au *Musri* de Cilicie que M. Alt, d'accord avec la théorie de Winckler-Hommel, croit devoir penser plutôt qu'à l'Éthiopie et à l'Égypte dans *II Chron.* 14 et *II Reg.* 12, 7. Bientôt, cependant, l'Égypte, relevée à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle par les rois éthiopiens, étend de nouveau son influence vers Israël. Elle est pour lui le seul appui contre les Assyriens qui prennent Samarie et mettent fin au royaume du Nord en 722. C'est l'état de choses dont se lamentent Hosée et Isaïe et l'on sait que l'enseignement de ces prophètes se reflète dans l'*Elohiste*. Or, Spiegelberg a montré que les noms égyptiens qu'on rencontre dans l'*Exode* présentent une formation qui n'est possible qu'après la XXII<sup>e</sup> dyn., surtout depuis le VIII<sup>e</sup> s. Bien des traits de l'Égypte que connaît l'*Exode* se placeraient au mieux du temps du semi-légendaire Bokchoris de Saïs de la XXIV<sup>e</sup> dyn. qui renversa l'Éthio-

1) Olmstead (*Western Asia in the days of Sargon*, 1908) a fait une forte critique de cette théorie.



prien Shabako <sup>1</sup>. La chronologie la plus vraisemblable montre Bokchoris régnant encore en 720 quand Sibou de *Musri* soutient la révolte des Philistins contre Sargon ; M. Alt ne veut voir en lui ni, avec Winckler, le Pirou roi du *Musri* de l'Arabie du Nord, dont Sargon reçoit le tribut en 715 (*Pirou* a été aussi pris à tort pour une déformation de *Piraô-Pharaô*), ni, avec la plupart des égyptologues, une déformation du nom éthiopien de Shabako. Ce serait plutôt un général de Bokchoris.

Juda semble être resté étranger à ces guerres où Israël trouva la ruine. C'est en vain que Mardouk-apal-iddin, le roi insurgé de Babylone, envoya une ambassade à Hézékias. En 711 seulement, on trouve Juda s'unissant aux Édomites, Moabjtes et Philistins à l'instigation de Jamani d'Ashdod ; mais le mouvement semble avoir été vite arrêté par cette prise d'Ashdod dont Isaïe date son 20<sup>e</sup> chap. et Jamani, qui avait en vain demandé le secours de « Pirou, roi de Musri », est livré par « le roi Meluchha à qui appartient Musri ». M. Alt n'admet pas que *Meluchha* désigne ici, comme dans les inscr. de Sargon l'ancien, l'Arabie occidentale ; ce serait, comme dans les documents assyriens postérieurs, l'Éthiopie (cf. Méroé) et le roi ainsi désigné serait Shabako dont, précisément, un sceau a été trouvé à Ninive dans le palais de Sennachérib. Quand Sennachérib eut à son tour, en 701, à réprimer une révolte des Philistins et d'Hézékias, « le roi de Meluchha et les rois de Musri » qui s'avancèrent à leur secours et furent repoussés à Altakou désigneraient aussi l'Éthiopien Tabarka et les princes égyptiens ses vassaux. Le lourd tribut qu'elle dut payer sauva plutôt Jérusalem que les souris de la légende, à moins que celles ci ne signifient la peste.

Il était réservé aux Saïtes de reparaitre en vainqueurs en Palestine. On sait comment Psammétique I paraît avoir soumis les Philistins par le long siège d'Ashdod et comment Néchao, qui lui succéda en 610, vainquit et tua Josias à Magdola, mais fut vaincu à son tour à Karkémish par Nabuchodonosor et refoulé en Égypte. Bien qu'Apriès reparût en Syrie, il fut impuissant à empêcher la prise de Jérusalem en 586 et, pendant que les captifs partaient pour l'exil de Babylone, ceux qui purent s'échapper trouvaient un refuge en Égypte. Plutôt que de la faire remonter avec M. Alt à Psammétique ou à Néchao, n'est-ce pas alors que doit se placer l'organisation de la colonie juive d'Éléphantine ? la

1) M. A. n'a pu encore profiter des papyrus démotiques qui nous font connaître la légende du combat du roi Petubast, de la XXIII<sup>e</sup> dyn., contre les « 13 Asiatiques du pays de la Mer Morte ». En les publiant, Spiegelberg (*Der sagenkreis des Königs Petubastis*, 1910), a renouvelé en partie cette question de l'Exode.

création d'un temple juif en Égypte ne s'explique bien qu'après la chute de celui de Jérusalem.

A. J.-REINACH.

---

PAUL TORGE. — **Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament.** — Leipzig, Hinrichs, 1909, VIII-256 pages, 5 marks.

L'auteur de ce solide travail a concentré son intérêt principalement sur « l'espérance de l'immortalité telle qu'elle s'est exprimée sous les formes les plus diverses, avant de se matérialiser définitivement dans le dogme de la résurrection » (p. v). Il a donc négligé (c'était son droit) le problème complexe, — soulevé par Stade et résolu en sens opposé par Robertson Smith et son école ou par M. Grüneisen, — du rôle joué par le culte des ancêtres dans la constitution de la société hébraïque. On pourrait plutôt lui chercher chicane pour avoir, dans l'histoire de la croyance à la survie, fait halte avant la constitution de la doctrine de la résurrection ; celle-ci apparaît déjà dans l'Ancien Testament (Es. 26, 19 ; Dan. 12, 2-3) et avait droit, par conséquent, semble-t-il, à être étudiée dans ce livre.

Les conclusions générales de l'auteur sont celles que Stade a le premier formulées nettement et qu'a popularisées l'ouvrage de M. Schwally : l'évolution des croyances israélites relatives à la mort et à ce qui la suit peut être partagée en trois grandes périodes : 1) Les Hébreux ont d'abord cru à la survie des âmes dans la tombe ou dans le *cheol*, simple continuation de la vie présente (sans rémunération) ; les défunts étaient tenus pour des dieux. — 2) Puis la religion de Yahvéh, par hostilité pour le culte des ancêtres, a réduit la condition des morts à un néant de plus en plus complet. — 3) Enfin les progrès de l'individualisme religieux ont amené les Juifs à admettre une communion des âmes pieuses avec Dieu et une rétribution morale dans l'au-delà (résurrection).

Pendant un temps les subtiles et savantes argumentations de M. Grüneisen avaient semblé ébranler ces conclusions et créer dans le monde savant un courant d'opinion défavorable à ces thèses. Il est intéressant et significatif de voir un esprit sagace et réfléchi, comme M. Torge, après une étude très personnelle des témoignages hébreux et des faits parallèles que présentent les autres sociétés antiques, spécialement le monde grec, aboutir au maintien de la conception générale de Stade et



de M. Schwally. Il y a là une nouvelle présomption en faveur de sa solidité. A mon sens, du reste, M. Torge va trop loin dans le rejet des vues de M. Gruneisen : elles renferment une part de vérité et nous obligent à reconnaître que le problème est plus complexe que ne l'avaient cru ses prédécesseurs. M. Torge ne paraît pas connaître les objections analogues émises par le P. Lagrange (*Etudes sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Lecoffre, 1905, p. 314-341).

Voici, dans les grandes lignes, la marche de son exposition. Sur un point seulement on s'écartera, dans cette analyse, de l'ordre suivi par l'auteur ; il a semblé, en effet, que l'évolution des croyances apparaissait plus clairement si le chapitre sur le cheol était transposé après les pages traitant de la tombe et des rites du deuil.

M. Torge étudie d'abord le témoignage de la langue. Ce témoignage prouve que les Israélites ont partagé la croyance universelle des peuples animistes : il y a dans l'homme un double, une âme, qui le fait vivre et que les Hébreux appelaient *rouah* ou *nèfech*. Au moment de la mort la *nèfech* quitte le corps, et elle lui survit ; c'est ce que prouvent des expressions comme « la sortie de l'âme » pour la mort, ou la croyance au cri poussé par le sang versé — c'est l'âme qui crie vengeance, — ou encore les récits de résurrection (1 Rois 17, 17-24 ; 2 Rois 4, 18-37). D'après une intéressante remarque de M. Torge, le fait que dans ces deux récits les mêmes pratiques sont employées pour rendre la vie au cadavre prouve « combien cette époque reculée était familiarisée avec les résurrections de morts » (p. 41).

Dans les expressions hébraïques qui semblent contredire l'animisme, par exemple dans la formule de souhait « que mon âme meure ! », le mot « âme » avait, d'après M. Torge, le sens atténué de « personne ».

Beaucoup plus tard, après l'exil, sous l'influence du vieux récit de la création d'une part, et d'autre part par réaction contre les idées naissantes d'immortalité, il se développa une autre conception, d'après laquelle l'homme n'est que poudre et, à la mort, retourne tout entier à la terre. M. Torge adopte donc l'idée qu'il y a eu non pas une, mais deux psychologies hébraïques. Cette idée, indiquée déjà par Stade, développée par M. Charles, nous paraît la vérité même.

Nous ne nous séparons de l'auteur, dans cette partie de son exposé, que sur quelques points de détail. Selon lui la filiation des sens du mot *rouah* semble être la suivante : 1<sup>o</sup> vent, puis 2<sup>o</sup> esprits (ou Esprit) de possession, impétueux comme le vent, enfin 3<sup>o</sup> à cause de l'extase, double de l'homme.

Je suis persuadé que entre « vent » et « esprit de possession » il faut intercaler les sens de « souffle » (sens attesté, par exemple, par l'expression *qešar rouah*, « impatient », littéralement « court de souffle » ; cf. 2 Sam. 22, 16) et d'« âme » de l'homme. Car tous les esprits susceptibles d'inspirer l'homme n'étaient pas primitivement des dieux du vent ; et les effets de la possession n'étaient pas tous assimilables à ceux du vent, par exemple lorsque l'esprit pénètre un manteau ou un bâton.

De plus il n'est guère vraisemblable que l'idée de l'existence d'un double dans l'homme soit née avant tout de l'observation des phénomènes de l'extase. L'extase, en effet, comportait deux explications également satisfaisantes pour les primitifs et que nous rencontrons côte à côte chez les Israélites, mais qui, au fond, s'excluent. L'une, c'est l'idée du dualisme du corps et de l'âme : l'extase est alors un voyage du second moi, du double, dans des régions parfois lointaines (Ez. 8, 1-3 ; 11, 24-25 ; 2 Rois 5, 26 ; Es. 21, 6). L'autre c'est l'explication par le dualisme du possédé et de l'esprit de possession : une âme étrangère entre dans l'homme conçu comme un tout (enthousiasme) ou l'emporte (tout entier, « en son corps »). Cette seconde explication, bien loin d'appeler le dualisme du corps et de l'âme, est assez difficile à concilier avec lui. L'idée de ce dualisme n'était donc nullement *imposée* par les phénomènes de l'extase. Elle a dû être suggérée plutôt par des faits comme le rêve, l'évanouissement ou la mort.

La filiation des sens du mot *rouah* a donc été plus probablement : vent, souffle, âme (double), esprit (divin). Ce qui n'empêche pas, du reste, qu'il soit resté au mot *rouah*, dans ses diverses acceptions, quelque chose de sa signification originelle de vent, de force impétueuse, aux manifestations violentes.

Où réside l'âme après le décès ? M. Torge montre que, d'après la croyance primitive des Hébreux, le mort était réputé vivre dans la tombe. Cette conception n'est plus exprimée formellement dans nos documents ; mais l'empire qu'elle avait exercé autrefois est attesté par l'importance capitale qu'on continuait à attacher à la sépulture, spécialement à la sépulture en famille, par les soins dont on entourait cette « maison éternelle », aménagée plus solidement que la demeure des vivants, par les objets que l'on mettait dans la tombe à la disposition du défunt. Un texte affirme même expressément que du fond de sa sépulture Rachel restait au courant des destinées de ses descendants (Jér. 31, 15).

M. Torge soulève la question intéressante de savoir quelle était,



d'après la croyance hébraïque ancienne, la durée de la survie de l'âme. Et il répond : on pensait que l'âme subsistait tant qu'il restait quelque chose du corps et que se perpétuait le souvenir du défunt, c'est-à-dire, d'après l'analogie des Arabes, des Grecs et des Hindous, jusqu'à la troisième génération.

Les Hébreux ont-ils jamais fixé un terme aussi précis et aussi rapproché? Cela paraît plus que douteux. D'abord ni les Hindous ni les Grecs n'ont cru que l'âme de leur ancêtre mourût du jour où il cessait de faire partie des τριτοπύστες (des trois dernières générations), mais qu'il se fondait dès lors dans la masse anonyme des aïeux. De plus si les Israélites ont pensé que l'âme subsistait tant qu'il restait quelque chose du corps, ils ont dû regarder cette survie comme presque indéfinie; car, dans les circonstances ordinaires, les os se conservent à peu près sans fin : les Juifs, plus tard, n'admettaient-ils pas qu'il y a un os qui subsiste, indestructible, jusqu'à la résurrection et servira alors d'amorce à la reconstitution du corps <sup>1</sup> ? Il est donc très probable que, pour ce qui concerne la masse des défunts, l'ancien Hébreu ne fixait pas théoriquement de terme à leur survie, — bien que, en pratique, naturellement ceux-ci cessassent d'exister *pour lui* du jour où leur souvenir disparaissait.

Mais si les Hébreux ne semblent pas avoir cru que l'âme dût mourir de mort naturelle, n'ont-ils pas, à une certaine époque, pensé qu'on peut la faire périr de mort violente, en détruisant le cadavre? Beaucoup de primitifs admettent que les âmes peuvent être tuées dans l'autre monde. Une croyance de ce genre expliquerait bien pourquoi les corps des criminels étaient brûlés ou livrés aux bêtes, pourquoi on pulvérisait quelquefois les os d'un ennemi (Amos 2, 1) ; elle permettrait de prendre à la lettre le passage d'Ézéchiël où le prophète parle des sorcières qui « faisaient mourir des âmes qui ne devaient pas mourir » (Éz. 13, 19). — Cependant il convient d'observer, d'autre part, qu'on avait soin d'enterrer les restes des corps incinérés (Jos. 7, 25-26 ; 1 Sam. 31, 12-13), c'est-à-dire de fixer les âmes, qui subsistaient donc même après la crémation ; que Jacob s'attend à retrouver au cheol l'âme de Joseph qu'il croit dévoré par une bête sauvage (Gen. 37, 35) ; que le tabou qui interdisait de manger des animaux démoniaques (sacrés ou impurs) s'explique par la crainte que l'on avait anciennement d'introduire en soi l'âme, toujours vivante, de ces animaux ; que, par conséquent, on pensait que

1) Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie*, 2<sup>e</sup> éd., 1897, p. 369-370.

l'âme persiste après que le corps a été dévoré ; qu'enfin la formule sacerdotale : « cette âme sera retranchée de ses peuples » n'était certainement pas une sentence de mort prononcée contre l'âme en même temps que contre le corps, mais originairement un verdict de mise hors la loi porté contre un individu rejeté de son clan dans ce monde et dans l'autre (par l'exclusion du sépulcre de famille). Je ne vois donc pas de preuve décisive que les Hébreux aient, à une époque reculée, affirmé explicitement la mort des âmes.

Mais reprenons l'exposé de M. Torge sur la période primitive où les esprits trépassés étaient supposés résider dans la tombe, quand ils ne rôdaient pas autour des vivants. Les morts étaient alors tenus pour des *elohim*, pour des dieux ; car on leur offrait des sacrifices (Gen. 35, 4 ; Deut. 21, 1-9 ; 26, 13-14 ; 1 Sam. 7, 6 ; Lévi. 19, 9-10 ; Tob. 4, 17 ; Sir. 30, 18-19 ; Ps. 106, 28) ; on leur dressait des statues, les *terafim* ; ils avaient dans la maison leur place sainte, auprès du montant de la porte (Ex. 21, 6) ; ils avaient leurs fêtes (les sacrifices de clan et les Pourim) ; on les consultait en passant la nuit dans les sépulcres (És. 65, 4).

Je serais, pour ma part, moins affirmatif en ce qui concerne les *terafim*, l'« *elohim* » de la porte et les fêtes des morts. Je ne crois pas qu'il soit question de sacrifices aux morts dans le Ps. 106, ni dans Sir. 30, 18-19, passage auquel je substituerai Sir. 7, 33. Mais j'ai été très heureux de voir que M. Torge interprète, avec moi et en apportant de nouveaux indices, la libation d'eau de 1 Sam. 7, 6 comme un rite primitivement adressé aux morts et ayant pour objet d'obtenir d'eux la pluie fécondante. Très intéressante aussi l'hypothèse d'après laquelle les épis et les grappes qu'on devait laisser dans les champs après la récolte étaient à l'origine destinés aux esprits des défunts (Lévi. 19, 9-10). Cette réserve était, à coup sûr, faite pour ménager le génie local, qui donne les moissons et les vendanges ; et il est fort plausible que plus d'un Israélite ait identifié ce *genius loci* avec l'âme de ses ancêtres ensevelis dans son champ. M. Torge signale, en effet, — pour la première fois, si je ne me trompe, — deux récits qui indiquent qu'en Israël on partageait la croyance si répandue au pouvoir qu'ont les morts, ces esprits chthoniens, de donner ou de refuser la fécondité du sol. L'un, c'est l'histoire de cette famine qui éclata sous David et qui avait été envoyée, d'après le récit actuel, à cause des Gabaonites tués par Saül, primitivement par les âmes de ces Gabaonites mis à mort (2 Sam. 21, 1-14). L'autre, c'est la déclaration de Yahvéh à Caïn : « Et maintenant tu



es maudit par la Terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ; lorsque tu cultiveras le sol, il ne continuera plus à te prêter ses forces » (Gen. 4, 11-12). Primitivement, pense M. Torge, ce n'était pas la Terre qui prenait la défense d'Abel ; c'était l'âme même de la victime qui refusait à son meurtrier ces produits du sol qui dépendaient d'elle.

Cette observation est fort intéressante ; d'autant plus qu'elle nous fournirait une date dans l'histoire du culte des ancêtres en Israël. L'idée que les ancêtres sont les *elohim* qui donnent la fécondité n'a guère pu, en effet, se former dès les temps nomades. Il s'ensuivrait que, à l'époque de l'installation en Palestine, la foi à la divinité des ancêtres était encore assez vivace par développer des rameaux nouveaux.

Signalons encore l'essai original tenté par l'auteur pour déterminer les domaines sur lesquels les morts, du temps où ils étaient dieux, étendaient leur pouvoir : le défunt veillait à la fertilité de son champ, à la multiplication de sa famille, à la défense des siens contre l'ennemi, et très spécialement à sa propre vengeance quand il avait péri de mort violente. Dans les atténuations successives que subit en Israël le devoir de la vengeance, M. Torge reconnaît autant d'étapes dans l'affaiblissement de la foi au pouvoir des âmes. — Ce raisonnement n'a toutefois pas la rigueur que lui attribue l'auteur ; car, à côté des croyances animistes, d'autres facteurs encore ont contribué et à la formation et à la désagrégation du vieux code nomade de la vengeance : les Babyloniens, par exemple, avaient conservé encore très vivace la croyance au pouvoir terrible des esprits trépassés (exorcismes, sacrifices), alors que la *vendetta* avait depuis longtemps disparu de leurs coutumes : elle ne joue aucun rôle dans le Code de Hammourabi.

Le chapitre se termine par quelques remarques justes, mais un peu brèves sur le culte des héros.

Les rites du deuil, observés traditionnellement de génération en génération, proviennent également des époques préhistoriques les plus lointaines. Quelle en était la signification première ? L'auteur se refuse à y voir, avec beaucoup d'anthropologues depuis M. Frazer, des moyens de se préserver contre le contact redouté de l'esprit trépassé. Ces gestes étaient à l'origine, selon lui, dictés moins par la crainte que par la tendresse pour le mort : on se livrait aux manifestations de douleur les plus violentes dans la conviction que ce sont celles qui agréent le plus à l'âme, présente quoique invisible, du défunt (p. 191).

Sans entrer ici dans la discussion de ce problème délicat et obscur,

disons seulement que l'explication soutenue par M. Torge à la suite de l'helléniste Rohde, ne rend pas compte des rites à la fois bizarres et tout à fait arrêtés que comportait le deuil chez les Israélites comme chez une multitude d'autres peuples. Il estime, par exemple, que, en observant le jeûne et en se privant de tout ce qui fait la parure de la vie, on voulait « être comme le défunt, renoncer à tout et n'avoir aucun avantage sur lui, en un mot on devrait mourir » (p. 192). — Mais, si l'on avait voulu s'assimiler au mort, ou l'aurait fait, à coup sûr, d'une façon beaucoup plus réaliste, plus concrète. Le mort ne portait pas de vêtements grossiers, ni déchirés ; il n'était pas nu pieds, ni nu tête, il n'avait pas les cheveux en désordre ; il n'était pas saupoudré de terre ou de cendre ; bien loin de jeûner, il était pourvu d'aliments et de libations en abondance : rien ne ressemblait moins à un mort qu'un homme en deuil.

M. Torge nous paraît avoir atténué aussi le caractère *rituel* des gestes du deuil. Ainsi il estime que la lamentation, primitivement spontanée et adressée par les parents au mort, n'est devenue conventionnelle et n'a été transformée en un poème adressé par des poétesses de profession aux vivants que sous l'influence du yahvisme. C'est oublier qu'il y avait des pleureurs et des pleureuses — de métier évidemment — déjà en Babylone, des vocératrices à gages en Grèce, que, du reste, on continua de tout temps dans le vocero à interpeller directement le mort, c'est-à-dire que la lamentation avait reçu sa forme stéréotypée de longs siècles déjà avant le yahvisme.

Il est assez étrange aussi que M. Torge, qui sait que les anciens Hébreux voyaient dans les morts des *elohim*, ne semble pas admettre que cette croyance ait laissé aucune trace dans le rituel du deuil.

Les objections de l'auteur contre l'explication par la crainte portent contre la forme spéciale qu'a donnée à cette interprétation M. Grüneisen, qui voit partout des efforts faits pour se rendre méconnaissable et échapper ainsi à l'emprise du mort. Mais elles ne valent pas contre le principe même de l'explication, surtout si l'on admet, comme j'y incline pour ma part, que plusieurs de ces rites (ceux, par exemple, qui concernent le vêtement) avaient pour objet de préserver les vivants contre l'état de mort du défunt, état qui, par simple voisinage, par contagion, risquait de se communiquer aux assistants, spécialement à ceux qui tenaient de près au trépassé.

Le chapitre sur le *cheol* est beaucoup plus approfondi ; mais il manque un peu de clarté ; on ne comprend entièrement la pensée de l'au-



teur que quand on a lu l'avant-dernier chapitre (p. 207-215). On dirait que M. Torge n'est lui-même parvenu à la pleine lumière sur cette question qu'au cours de la rédaction de son travail.

C'est ainsi qu'il parle à plusieurs reprises dans son livre comme si la croyance au cheol avait de tout temps impliqué pour les morts un état d'inconscience et de vie crépusculaire, et comme si cette notion n'avait été implantée en Israël que par le yahvisme. « Entre temps, écrit-il p. 158, s'était introduite la croyance au cheol ; elle avait dégradé les *elohim* primitifs au rang de *refaïm* et les avait ainsi réduits à une impuissance et à une insignifiance totales ». Il parle ailleurs du yahvisme qui « avait banni les âmes dans le cheol » (p. 198, cf. p. 109, 124, 170).

Telle n'est pas cependant la pensée définitive de M. Torge. Il enseigne expressément (p. 207 et suiv.) que deux conceptions différentes du cheol se sont succédé en Israël : il y eut d'abord une notion populaire, d'après laquelle « les morts étaient tenus, non pour des ombres sans force et sans nerfs, mais pour des êtres puissants et pleins d'énergie, qui portent le nom de dieux » (1 Sam. 28, 13 ; És. 8, 19), auxquels on demande des oracles — de là les pratiques presque indéracinables de la nécromancie — et auxquels on fait parvenir l'âme des objets en les brûlant. Cette conception appartient encore à la période primitive où les Hébreux rendaient des honneurs divins à leur aïeux morts. Mais « ces divinités qui, tout en demeurant dans le monde inférieur, pouvaient être appelées à la lumière pour aider les vivants, ne pouvaient pas plus que les ancêtres être tolérées par Yahvéh. Il les combattit et les vainquit. Elles furent par lui dépouillées de leur puissance et dégradées du rang d'*elohim* (divinités) à celui de *refaïm* (ombres) privés de toute activité vitale » (p. 207). De là une seconde conception, celle du cheol crépusculaire que l'on rencontre presque exclusivement dans l'Ancien Testament, et qui fut seule tolérée par la religion de Yahvéh.

Cette idée paraît aussi juste que nette. Et je n'aurais que des réserves de détail à faire à l'exposé de M. Torge. Je doute, par exemple, que le nom de *refaïm* ait été un terme appartenant exclusivement à la seconde conception, à la notion yahviste du cheol. Il était employé à Sidon aussi, où ne s'exerça pas l'influence du yahvisme, et paraît même avoir désigné l'aristocratie du séjour des morts (inscr. d'Echmounazar). L'étymologie qui prête à ce mot le sens de « faibles » est fort contestable.

M. Torge répète, après d'autres, que la sépulture était nécessaire

pour parvenir au cheol. Cette affirmation n'est appuyée que sur des analogies grecques et a contre elle deux textes israélites précis, ceux qui parlent de la rencontre de Jacob et de Joseph, d'une part, de Samuel et de Saül, d'autre part, dans le cheol, bien que Joseph et Saül doivent rester sans sépulture (1 Sam 28, 19; Gen. 37, 35). L'importance attachée à l'ensevelissement ne relève pas de la croyance au cheol, mais des idées relatives à la vie dans la tombe, lesquelles, quoi qu'en dise notre auteur, n'étaient nullement inconnues des prophètes (Jér. 31, 15).

M. Torge paraît admettre que l'idée du cheol a eu pour point de départ des spéculations cosmologiques d'origine babylonienne; elle serait venue aux Israélites par l'intermédiaire des Cananéens (p. 48, 58, 59). Cette hypothèse ne semble ni démontrable ni même très probable.

Une autre idée fort répandue et qu'adopte également M. Torge, c'est que, à l'époque de l'exil, sous l'influence du développement croissant que prit l'individualisme en Israël, d'une part, et de la doctrine babylonienne du jugement d'autre part, on introduisit dans le cheol une première ébauche de rémunération morale, ce qui obligea à rendre aux *refaïm* dans une certaine mesure la faculté de sentir et de souffrir dont les avait privés le yahvisme (Éz. 32; És. 14).

Je suis de plus en plus convaincu que c'est là une erreur. Les inégalités entre habitants du cheol dont parlent ces deux morceaux ne sont pas motivées par la valeur morale des défunts. Quels sont, en effet, les privilégiés? Ce sont «les vaillants qui ont répandu la terreur dans le pays des vivants». Et quels sont les déshérités? Ce sont les incirconcis, ou ceux qui n'ont pas été ensevelis selon les rites. Et ce serait Ézéchiël, le rigide moraliste, ou un prophète son contemporain, qui aurait *introduit* dans le cheol une rémunération basée sur des principes aussi amoraux, pour satisfaire aux besoins de justice des hommes du VI<sup>e</sup> siècle? Évidemment non! Les descriptions poétiques d'Ez. 32 et d'És. 14 ne sont pas sur ce point en *avance* sur la conception yahviste courante du cheol: elles nous ont conservé ici *un trait de la vieille notion antérieure au yahvisme*. Les deux prophètes, qui dans ces pages font de la poésie, non de l'enseignement, ont puisé les couleurs de leur tableau dans les croyances populaires de leur temps. Qu'on veuille bien réfléchir, du reste, que entre la soi-disant ébauche d'une rémunération morale au cheol que l'on croit trouver dans ces deux morceaux, et la première apparition authentique de cette idée (dans Hén. 22) il s'est écoulé plus de quatre siècles pendant lesquels la condition des morts a été conçue, dans le judaïsme, sous les formes les plus voisines du néant qu'elle ait jamais



revêtues. Ces deux textes se trouveraient donc tout à fait isolés; ils rompraient le cours de l'évolution.

Dans le chapitre intitulé *Yahvéh et les esprits des morts*, M. Torge montre que le culte des ancêtres et la religion nationale de Yahvéh ont d'abord coexisté en bonne harmonie; accord non pas officiel sans doute, mais pratiquement réalisé dans la vie du peuple israélite; qu'ensuite le yahvisme a évincé les ancêtres, puis substitué au cheol populaire, séjour des morts divins, un cheol nouveau où l'on vit à peine, d'une vie de plus en plus atténuée. Beaucoup de critiques admettent que, en dépit de ce triomphe de la religion nationale, le royaume souterrain demeura longtemps encore une sorte de terre presque étrangère dans l'empire de Yahvéh, et que c'est pour cela, parce qu'il restait aux morts quelque chose de leur ancienne dignité d'*elo-him*, rivaux du Dieu national, qu'il fut longtemps admis comme un axiome que dans le séjour des morts on ne loue pas Yahvéh. M. Torge s'élève contre cette idée. Selon lui « le pouvoir de Yahvéh sur ce sombre domaine n'est jamais et nulle part mis en doute » (p. 212) : si les morts ne louent plus le Dieu qu'ils ont servi pendant leur vie, c'est que, d'après les idées du temps, ils ont perdu toute mémoire et jusqu'à la faculté de parler.

C'est possible; cependant le peuple continuait, même à une époque assez basse, à attribuer aux *refaïm* la possibilité de s'exprimer et de penser (És. 14; 1 Sam. 28 et les consultations de morts); et alors aurait-on pu affirmer comme une vérité incontestée, reconnue par tout le monde, que les morts ne louent pas Yahvéh, si l'on n'avait pas cru que, outre l'impossibilité physique (que tous n'admettaient pas), il y avait pour eux un empêchement d'ordre moral?

Quoi que l'on pense, du reste, de ce point de détail, on souscrira aux conclusions générales de M. Torge : le pouvoir de Yahvéh sur le cheol a été affirmé catégoriquement au moins depuis l'époque des grands prophètes<sup>1</sup>; mais ce pouvoir, jusqu'au temps où se forma la doctrine de la résurrection, resta à peu près théorique.

Enfin nous arrivons à la troisième grande période, celle où s'élabore, puis s'affirme l'espérance nouvelle d'une rémunération d'outre-tombe pour les justes. M. Torge consacre aux débuts de ce nouveau stade un dernier chapitre qu'il intitule d'une façon un peu ambiguë, puisque

1) És. 7, 11; Os. 13, 14; Am. 9, 2; 1 Sam. 2, 6; Job 26, 5-6; Ps. 139, 8. Les autres textes sont moins probants : 1 Rois 17, 17-22; 19, 4.

c'est aussi le titre général de son livre, *l'Espérance de l'immortalité en Israël*.

L'individualisme religieux, depuis Jérémie, avait conquis droit de cité dans la piété juive. « La ruine complète de toute espérance nationale » lui fit prendre de nouveaux développements. Et c'est ainsi que l'auteur du poème de Job fut amené à entrevoir, puis quelques psalmistes (Psaumes 73 et 49) à affirmer une communion du fidèle avec son Dieu après la mort, sans du reste en préciser le mode.

La masse du peuple juif, au contraire, s'attache tout à la vie présente (Proverbes) et, par réaction contre les premières espérances d'outre-tombe, par désir aussi de marquer l'abîme qui sépare Dieu de la créature ou bien par rationalisme sadducéen (Ecclés.), en vient à nier toute espèce de survie. C'est à cette époque qu'on développe la psychologie suggérée par le vieux récit yahviste de la création et que l'on en déduit que l'homme n'est que poudre.

Deux doctrines sont en présence : celle qui affirme que tout finit à la tombe, et celle qui attend par delà la mort une vie meilleure. Celle-ci, plus consolante, triomphera; mais matérialisée dans le dogme de la résurrection.

Dans ce processus M. Torge n'a peut-être pas fait assez grande la part des influences étrangères : influence sur la formation de l'espérance nouvelle, influence aussi sur le pessimisme de l'Ecclésiaste qui, quoi qu'en dise l'auteur, a une nuance philosophique qui n'a rien de sémitique : le Cohélet, en effet, ne déplore pas seulement que les biens soient si mal partagés et si rares sur cette terre ; ce qui le navre, c'est surtout que ces biens si ardemment désirés ne donnent pas le bonheur.

Il ne semble pas tout à fait exact non plus de dire que la formation de la croyance nouvelle a eu pour condition première « la ruine complète de toute espérance nationale » (p. 219). L'espérance nationale n'a jamais entièrement sombré dans les premiers siècles du judaïsme ; ce qui est vrai, c'est qu'elle ne suffisait plus aux générations qui montaient. Mais, bien loin que l'espérance nouvelle se soit au début développée *aux dépens* de l'ancienne, c'est, au contraire, en s'attachant à l'attente messianique nationale ressuscitée à l'époque des Maccabées, que l'espérance individuelle a réussi à triompher et à devenir croyance populaire.

La longueur même de l'analyse que vous venons de donner du travail de M. Torge prouve l'intérêt très particulier avec lequel nous l'avons lu. Il présente sans doute quelques lacunes : l'auteur ne dit rien, par exemple, de l'impureté dont étaient frappés le mort et ce qui le touchait.



Il y a aussi parfois une certaine indécision dans la pensée ou du moins dans l'expression : on ne voit pas bien si M. Torge admet (p. 153, il semble le faire) ou conteste (p. 204) que le culte des ancêtres fût la religion des Hébreux avant l'adoption du yahvisme. Mais, somme toute, c'est une œuvre solide, judicieuse et pleine de promesses.

Adolphe LODS.

---

**Les Psaumes de Salomon.** — Introduction. Texte grec et traduction, par J. VITEAU, docteur ès lettres, avec les principales variantes de la version syriaque par FRANÇOIS MARTIN. — Paris, Letouzey et Ané, 1911. In-8°, 427 p. (*Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*). Prix 6 fr. 75.

De nombreuses et excellentes monographies ont déjà été consacrées à ce recueil des 18 *Psaumes de Salomon*. Comme il convient, les opinions les plus diverses ont été émises à son sujet, et l'on n'est pas surpris que là, comme ailleurs, théologiens et exégètes ne réussissent pas à se mettre d'accord.

Ce nouveau volume est un excellent manuel de la question. On y a réuni toutes les données littéraires et historiques qui pourraient aider à dater, même d'une façon approximative, ce vieux recueil de psaumes apocryphes. Je dirais même que c'est un modèle du genre et qu'il serait souhaitable que les volumes subséquents de la collection fussent écrits dans le même esprit et conçus sur le même plan. D'autre part, il paraît à un moment fort opportun, où la littérature salomonienne prend un regain d'actualité et d'intérêt par la découverte et la publication des *Odes de Salomon*.

Le ou les auteurs s'occupent successivement du contenu du livre, du problème littéraire et de la date; je tiens à noter tout particulièrement l'*aperçu historique* qui est un excellent résumé des travaux antérieurement parus sur la situation de Jérusalem sous les Hasmonéens: c'est parfait comme exposition. On s'occupe ensuite des doctrines renfermées dans ce petit recueil, de son auteur, de l'original dans lequel il fut rédigé (hébreu ou grec); les rapports des *Psaumes de Salomon* dans la littérature juive avec l'A. T. et autres livres juifs, dans la littérature chrétienne, grecque et latine; sa destinée chez les modernes, tout cela est clairement et impartialement exposé.

La bibliographie m'a paru complète et je félicite tout particulièrement les auteurs d'avoir donné une analyse historique très instructive des travaux critiques qui ont été consacrés à ce petit livre.

Se rangeant à l'avis de la plupart des savants, M. Viteau pense que la langue originale des *Psaumes de Salomon* était l'hébreu et que le texte grec actuel que nous en avons, est une version exécutée sur cet original hébreu; ce dernier daterait, à en juger par les témoignages internes, de l'an 63 avant J.-C., c'est à-dire de la profanation du Temple par un païen, en l'espèce Pompée (p. 43). La traduction grecque « est antérieure à l'an 70 de notre ère; elle a été exécutée au plus tôt dans la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, postérieurement à la formation du recueil » (p. 141).

Le volume se termine par une table des matières et des noms, et des index détaillés qui facilitent les recherches et contribuent à la clarté de l'exposition, qu'on ne saurait trop louer.

F. MACLER.

---

JAMES MOFFAT B. D., D. D. — **An Introduction to the Literature of the New Testament** (*International Theological Library*). — Edinburgh, T. et T. Clark, 1911. 1 vol. in-8° de XXXIX-630, p. Prix : 12 sh.

Le volume intitulé « *An Introduction to the Literature of the New Testament* » dont M. James Moffat vient d'enrichir l'*International Theological Library* est un excellent manuel d'*Introduction spéciale au Nouveau Testament*; il mérite de devenir classique. L'auteur a su combiner dans son exposé des qualités très diverses. Il unit une vaste érudition à un jugement personnel très sûr et s'entend aussi bien à faire connaître l'état actuel d'un problème et les diverses théories qui ont été émises à son sujet qu'à montrer comment les questions se posent et se résolvent pour lui. L'accumulation des détails, l'abondance des indications sur les théories les plus diverses ne nuisent en rien à la clarté de l'exposition. Ce livre — et c'est bien le plus grand éloge qu'on puisse en faire — mérite de prendre place à côté des meilleurs traités que nous devons à la science allemande. Il peut, pour l'érudition, être comparé au manuel de Holtzmann et pour la clarté à celui de Jülicher. Au point de vue bibliographique, je ne connais pas, à l'heure actuelle,



de plus riche répertoire de la littérature relative au Nouveau Testament.

Quand on envisage le Nouveau Testament au point de vue littéraire, deux questions se posent : Comment le recueil du Nouveau Testament s'est-il formé et quelle est son histoire? puis, comment résoudre les problèmes littéraires qui se posent à propos de chacun de ses livres en particulier? Le premier de ces problèmes est celui dont s'occupe l'*Histoire du Canon* qui est la partie principale de l'*Introduction générale au Nouveau Testament*<sup>1</sup>. Le second est l'objet de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament* ou *Introduction particulière*. C'est à cette *Introduction particulière* qu'est consacré le volume de M. Moffat. Avant de l'aborder directement il examine dans un chapitre de Prolégomènes un certain nombre de questions préliminaires. Celle qui se pose d'abord est relative à l'objet même qu'il s'agit d'étudier.

Depuis quelques années un scrupule s'est fait jour au sujet de l'*Introduction particulière* parmi ceux qui estiment que seule la méthode historique est applicable aux problèmes des origines chrétiennes. On s'est demandé s'il était légitime de déterminer par une notion dogmatique comme la notion du canon, l'objet d'une étude qu'on veut strictement historique. Il a paru à plusieurs qu'il convenait de substituer à l'*Introduction aux livres du Nouveau Testament*, une discipline plus générale qui serait l'*Histoire de la littérature chrétienne primitive*<sup>2</sup>.

M. Moffat est très sensible à ces arguments. S'il a écrit cependant une *Introduction particulière au Nouveau Testament*, c'est parce que son livre devait entrer dans une collection dont le cadre était fixé à l'avance. M. Moffat aurait pu, me semble-t-il, justifier sa manière de faire autrement que par la considération pratique qu'il met en avant. Le canon peut être envisagé non pas comme une norme, mais comme un fait historique donné. Dès lors, il est légitime d'étudier les éléments constitutifs de ce fait. Ainsi se justifie, au point de vue strictement historique, une *histoire des livres du Nouveau Testament*, différente de l'*histoire de la littérature chrétienne primitive*.

Le second paragraphe des prolégomènes est consacré à l'étude de l'ordre des livres du Nouveau Testament. C'est une question qui, d'or-

1) A côté de l'*Histoire du Canon*, on range dans l'*Introduction générale*, l'*histoire du texte* et celle des *versions*.

2) C'est ce qu'a fait par exemple von Soden dans son *Urchristliche Literaturgeschichte* (Berlin, 1905). Voir mon article sur la traduction anglaise de ce livre dans *Revue*, tome LIV, p. 283 s.

dinaire, est examinée dans *l'histoire du canon*. M. Moffat l'aborde pour rechercher si l'ordre dans lequel les livres du Nouveau Testament ont été transmis peut fournir quelque lumière sur leurs origines et subsidiairement sur l'ordre qu'il convient de suivre dans leur étude. Un examen très complet de la question l'amène à conclure qu'aucun des arrangements des livres qui nous ont été transmis, soit par des manuscrits, soit par des commentaires, ne peut être antérieur au III<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle. Il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte dans la détermination de l'ordre à suivre.

M. Moffat examine ensuite la question des sources littéraires. Les auteurs du Nouveau Testament ont tous connu l'Ancien à côté duquel certains d'entre eux ont peut être utilisé des recueils de passages comparables aux *Testimonia* de saint Cyprien. Beaucoup se sont servis d'Apocryphes puis quelques-uns de Philon; Luc, l'auteur du IV<sup>e</sup> Évangile et celui de la II<sup>e</sup> épître de Pierre ont peut-être connu Josèphe. Par contre, les contacts avec la littérature classique se réduisent à fort peu de chose. Cette question des sources littéraires n'est envisagée d'habitude qu'au point de vue de chaque livre en particulier. On ne peut méconnaître en lisant le chapitre qu'a écrit là-dessus M. Moffat, l'intérêt qu'il y a à l'envisager dans son ensemble.

Un paragraphe est consacré à l'étude de la composition. M. Moffat, définit, en éclairant son exposé par des exemples fournis par la philologie classique, les notions d'interpolation (de la main de l'auteur, d'éditeurs ou de copistes), de déplacements, de compilations, de pseudonymité. Le lecteur familiarisé avec la manière dont se posent actuellement certains problèmes, comme le problème johannique, n'estimera pas ces définitions inutiles.

M. Moffat examine ensuite les formes littéraires des écrits du Nouveau Testament. Le christianisme a créé une forme littéraire nouvelle, l'évangile, qui, malgré certaines analogies, ne peut être identifié ni aux collections d'apophtegmes, ni aux mémoires, ni au dialogue. Il s'est inspiré de la Diatribe pour donner à l'épître une forme particulière.

Dans le paragraphe suivant, M. Moffat indique dans quelles conditions ont circulé les écrits du Nouveau Testament, en particulier les épîtres.

Enfin les dernières pages des prolégomènes signalent dans plusieurs écrits du Nouveau Testament, certains parallélismes et rapprochements de termes. J'ai insisté un peu longuement sur ces prolégomènes de M. Moffat parce qu'ils constituent une des parties les plus nouvelles



de son livre. Ce n'est pas que les observations qu'il présente n'aient pas été faites avant lui, mais ces questions n'étaient pas jusqu'ici abordées dans les *Introductions au Nouveau Testament*. M. Moffat a donc innové sur ce point; on ne peut que l'en féliciter.

L'espace dont je dispose m'interdit de le suivre avec le même détail dans toutes les parties de son livre. Je me bornerai à indiquer le plan qu'il suit, puis je résumerai un de ses chapitres les plus actuels : celui qui traite du IV<sup>e</sup> évangile, enfin je noterai brièvement les solutions qu'il donne à quelques problèmes de l'heure présente.

Le premier chapitre est consacré à la correspondance de Paul, par quoi il faut entendre non pas aux écrits transmis comme épîtres de Paul mais seulement aux lettres que M. Moffat considère comme authentiques (*I-II Thess. Gal. I-II Cor. Rom. Coloss. Philém. Philipp.*)

Le second chapitre traite de la littérature historique (*Ev. synopt. et Actes*). Le troisième consacré aux Homélies et Epîtres pastorales est divisé en quatre sections :

1<sup>o</sup> *I Pierre, Jude, II Pierre.*

2<sup>o</sup> *Ephésiens, Pastorales;*

3<sup>o</sup> *Hébreux et Jacques;*

4<sup>o</sup> *II et III Jean;*

Ce plan appelle certaines réserves. Il n'est pas sans inconvénient de séparer pour les étudier des écrits qui sont transmis comme faisant partie d'un même groupe et qui — la question d'authenticité mise à part — présentent des affinités aussi nettes que l'épître aux Ephésiens et l'épître aux Colossiens ou que la première épître de Jean et les deux autres. Il y aurait eu avantage à tenir compte des groupes traditionnels et à examiner en même temps tous les écrits qui portent le nom de Paul ou tous ceux qui sont transmis sous celui de Jean.

Près de 100 pages sont consacrées à la question du IV<sup>e</sup> évangile.

Avant tout M. Moffat se soucie de faire connaître l'état actuel du problème. Sans doute il a ses opinions à lui et dans la manière même dont il ordonne ses matériaux on peut reconnaître le désir d'amener le lecteur à partager ses vues. Mais ce désir ne l'empêche pas d'exposer les opinions divergentes d'une manière très complète et sans rien faire qui en diminue la portée. On pourra, il est vrai, être plus frappé que ne l'est M. Moffat de l'importance de tel ou tel argument; on sera peut-être disposé à tirer de tel ou tel fait, exposé par lui avec une entière

loyauté, des conclusions différentes des siennes, mais nulle part on ne sera tenté d'incriminer son objectivité et son impartialité.

L'étude du IV<sup>e</sup> évangile est divisée en douze paragraphes. Le premier définit le plan et le contenu du livre. Le prologue et l'appendice mis à part, M. Moffat divise l'évangile en trois sections (2, 1-6, 71—7, 1-12, 43—13, 1-20, 31).

Le second paragraphe est intitulé « Sources ». Ce titre est assez malheureux. L'auteur n'y recherche pas, comme on pourrait s'y attendre, où l'évangéliste a pris la matière de ses récits, mais il étudie au point de vue littéraire les contacts de Jean avec le paulinisme, le philonisme, le stoïcisme. L'intérêt de cet exposé est indéniable, mais il aurait gagné, semble-t-il, à être sensiblement élargi et à ne pas être limité aux contacts purement littéraires. On jugerait mal des rapports du johannisme avec le paulinisme si l'on faisait état seulement des quelques cas où des expressions de Paul se trouvent chez Jean sans tenir compte des analogies profondes de pensée et d'esprit qui existent entre eux. Et ce qui est vrai du paulinisme ne l'est pas moins du philonisme et du stoïcisme. Dans le paragraphe trois M. Moffat définit l'objet du IV<sup>e</sup> évangile. Avec la presque unanimité des exégètes il le trouve dans une préoccupation dogmatique. L'évangéliste opère avec beaucoup de finesse et d'art une synthèse entre la personne de Jésus et la conception métaphysique du Christ-Logos. En même temps le IV<sup>e</sup> évangile trahit certaines préoccupations apologétiques. Il polémique contre le Judaïsme en général (plutôt que contre les disciples de Jean en particulier) et, dans une certaine mesure aussi, malgré certaines hypothèses récentes comme celle de Kreyenbühl, contre le gnosticisme. Toutefois, il faut reconnaître que la pensée johannique a plus d'affinités pour le gnosticisme que n'en avait la pensée synoptique.

Au paragraphe cinq est abordée la grosse question du rapport du IV<sup>e</sup> évangile avec les synoptiques. M. Moffat signale les particularités du vocabulaire johannique où manquent beaucoup de mots usuels dans les synoptiques. Il fait remarquer que le IV<sup>e</sup> évangile n'insère pas tels quels les récits synoptiques. En général dans les parties parallèles, Jean représente un stade plus avancé de l'évolution de la tradition. La relation du IV<sup>e</sup> évangile avec le III<sup>e</sup> pose une question particulière. M. Moffat essaye de la résoudre en combinant les deux théories qui ont été proposées pour expliquer les faits constatés. D'une part, Jean est dans le prolongement de la ligne qui mène de Marc à Luc, de l'autre il y a une tradition antiochienne commune au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> évangiles.



Mais Jean ne tire pas des synoptiques, toute sa connaissance de l'histoire évangélique. Il y a aussi une source particulière à laquelle il emprunte par exemple l'idée de plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem. M. Moffat croit que sur ce point la vérité historique est du côté du IV<sup>e</sup> évangile. Le désaccord de son récit avec l'ancienne tradition s'explique par le fait que Jésus peut n'avoir pas été accompagné dans ses premiers voyages en Judée par les disciples à qui remontent, en dernière analyse, les récits qui ont formé la plus ancienne tradition. Beaucoup jugeront l'hypothèse hasardée. Peut-être qu'en serrant de plus près les indications géographiques fournies par l'évangéliste, M. Moffat se serait aperçu que si le IV<sup>e</sup> évangile a eu raison de faire venir plusieurs fois Jésus à Jérusalem, c'est par un pur hasard qu'il a rencontré ici la vérité historique. Je suis, au contraire, d'accord avec M. Moffat quand il affirme que le IV<sup>e</sup> évangile donne la véritable date de la mort de Jésus, date qui est aussi fournie par les éléments les plus anciens de la tradition synoptique.

J'accorderais aussi volontiers que les indications topographiques données par l'évangéliste sont bonnes et que les difficultés qu'on rencontre quand on veut identifier les endroits dont il parle tiennent avant tout à notre ignorance de la géographie de la Palestine ancienne.

Au paragraphe sept M. Moffat aborde le problème de la composition de l'évangile. Il observe d'abord que la précision des détails topographiques ne prouve nullement que l'évangile soit d'un Palestinien. M. Moffat parle longuement des théories récentes comme celles de Schwartz et de Wellhausen. Il se montre sceptique à leur égard. Il met bien en lumière les dangers auxquels sont exposés et ont parfois succombé les auteurs de ces théories. On peut être amené à chercher dans le IV<sup>e</sup> évangile un enchaînement logique ou chronologique étranger à la pensée de l'auteur et d'autre part (Schwartz, par exemple, n'a pas toujours évité cet écueil signalé avec beaucoup de force par Spitta), on risque de trop juger par comparaison avec les synoptiques comme si les trois premiers évangiles constituaient des documents historiques de valeur absolue. En somme M. Moffat pense que l'auteur a écrit à un point de vue dogmatique mais en utilisant outre les synoptiques une bonne tradition jérusalémite. Cependant M. Moffat admet que le chapitre 21 et divers autres passages ont été ajoutés après coup ; il considère, en outre comme possibles certains remaniements dus à des copistes. Je ne puis discuter ici la théorie que je viens d'esquisser, je me borne à dire en deux mots

qu'elle ne me paraît pas de nature à rendre compte de tous les faits qu'on peut observer.

Si l'on envisage les personnages que le IV<sup>e</sup> évangile met en scène (paragraphe huit), M. Moffat estime qu'on retrouve le même mélange d'utilisation de la tradition synoptique et de développement dus au jeu de l'imagination. Sur la question d'auteur (paragraphe neuf), M. Moffat ne se prononce pas; il se borne à écarter l'origine johannique en faisant remarquer qu'une théorie critique construite sur le seul passage 19, 35 serait bâtie sur le sable. Pour la date (paragraphe onze) sans préciser, l'auteur indique comme *terminus a quo* la composition des évangiles synoptiques comme *terminus ad quem* 110 environ à cause de la dépendance de la pensée d'Ignace par rapport à la pensée johannique. M. Moffat explique d'une manière qui, pour être quelque peu compliquée n'en est pas moins très vraisemblable, comment le IV<sup>e</sup> évangile (et avec lui la I<sup>re</sup> épître qui a le même auteur) a été considéré comme l'œuvre de l'apôtre Jean. A cause de certaines analogies de style l'évangile a été rapproché de l'Apocalypse et celle-ci portait le nom de Jean. Ce Jean a été confondu avec l'apôtre puis une fusion a été opérée entre la personne déjà légendaire de l'apôtre et le presbytre Jean, et ainsi les deux petites épîtres sont à leur tour entrées dans le *corpus johanneum*.

M. Moffat considère la II<sup>e</sup> épître aux Thessaloniens comme authentique. Il explique les très nombreux éléments qui lui sont communs avec la première épître en supposant que Paul, au moment de la composer, a relu la copie qu'il avait conservée de sa première lettre. L'hypothèse ne paraît pas très heureuse. Quand on relit une lettre pour en adresser une seconde au même correspondant, ce devrait être, semble-t-il, pour éviter les répétitions; d'autre part, Paul écrivant, à nouveau, pour rappeler des instructions urgentes, données dans une première lettre, n'aurait pas manqué d'y faire allusion.

M. Moffat se prononce contre la thèse de l'unité de la seconde épître aux Corinthiens. Avec bien des critiques il reconnaît dans le morceau 6, 14-7, 1, un fragment qui provient d'une épître antérieure à notre première épître canonique et dans 10, 1-13, 10, la lettre sévère écrite par Paul avant l'envoi de Tite, mais il admet que le reste constitue une seule et même épître. Cette théorie n'explique pas la juxtaposition des chapitres 8 et 9 qui traitent l'un et l'autre de l'affaire de la collecte. Ces deux chapitres ne supposent pas la même situation.



Des deux côtés la collecte est achevée en Macédoine et il s'agit qu'elle le soit aussi parmi ceux à qui Paul s'adresse dans le chapitre 8. Tite est envoyé dans ce but à Corinthe, accompagné de deux personnages, l'un est désigné expressément comme « délégué des églises pour accompagner Paul dans l'affaire de la collecte (8, 18). » Tous deux sont d'ailleurs appelés « les envoyés des églises ». Il s'agit évidemment de personnages que Paul se faisait adjoindre par les églises pour porter le produit de la collecte à Jérusalem afin de ne pas prêter le flanc aux calomnies de ses adversaires. Comme il était question, au début du chapitre, uniquement de la collecte faite en Macédoine, il n'est pas douteux qu'il s'agisse des délégués des églises de Macédoine. Ceux-ci accompagnent Tite au cours de la mission que Paul lui confie à Corinthe. Au chapitre 9, Paul parle de l'envoi de frères qu'il ne nomme pas et dont il n'indique même pas le nombre. Ils sont chargés de terminer la collecte en Achaïe afin que tout soit prêt quand viendront les Macédoniens. La situation est donc tout autre que celle visée par le chapitre 8, et il est inadmissible que les deux chapitres aient été écrits en même temps.

Le chapitre 9 pourrait être, comme l'a déjà conjecturé Semler, une lettre ou un fragment de lettre adressée aux églises d'Achaïe pour les inviter à achever la collecte. Ce fragment aura été rapproché du chapitre 8 au moment où a été faite la compilation qui a donné naissance à la seconde épître.

En ce qui concerne la composition des évangiles, M. Moffat se rallie à la théorie des deux sources et à celle de la priorité de Marc. En opposition sur ce point avec un grand nombre de critiques modernes, il se prononce contre l'utilisation de la source Q par Marc. Il prend plus énergiquement encore position contre la thèse de la dépendance de Luc par rapport à Mathieu.

Ce qui précède montre suffisamment l'importance que nous attachons au traité de M. Moffat. Il prendra certainement sa place dans le petit groupe des livres indispensables à tout critique du Nouveau Testament <sup>1</sup>.

MAURICE GOGUEL.

1) Notons ici en vue d'une seconde édition, quelques petites taches. La division en paragraphes, très utile pour permettre au lecteur de s'orienter, l'aurait été plus encore si elle avait été reproduite dans la table des matières. Dans cette division se sont glissées quelques erreurs : p. 225 et 233, deux para-

A. HARNACK. — **Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien.** — Leipzig, Hinrichs, 114 p. in-8°, 1911.

On n'a pas oublié l'attention excitée, voilà cinq ans, par la publication du plaidoyer de M. Harnack : « Luc médecin », en faveur de cette thèse traditionnelle : l'auteur du 3<sup>e</sup> évangile et du livre des Actes (nous l'appellerons Luc par convention, sans fixer son identité), serait bien ce Luc médecin, ce compagnon de Paul qui écrit *nous* dans les Actes des Apôtres en racontant les voyages qu'il a faits avec le grand missionnaire. La plupart des critiques libéraux croyaient le rédacteur originaire du « journal de voyage » distinct de l'auteur définitif du livre des Actes entier. Ils n'abandonnèrent pas leurs positions. Nul argument bien pressant, pensaient-ils, ne les en délogeait. M. H. faisait grand cas, il est vrai, de l'unité de langue des parties du livre des Actes qui viennent de la source « Nous », (le journal de voyage), et des autres parties du même livre ? Mais ne sait-on pas que Luc n'a pas accoutumé de transcrire ses documents comme un copiste à la ligne, sans leur faire subir quelque apprêt rédactionnel et sans le récrire plus ou moins ?

Précisément M. H. revient, dès le début de cette brochure nouvelle, sur cette question de plus ou de moins. Luc a retouché, dans le 3<sup>e</sup> évangile, les parties qu'il a empruntées à la source des Sentences, celle qu'on appelle en Allemagne *die Quelle*, Q. Or, d'après le compte qu'en a dressé le savant auteur, « des 266 mots qui sont propres, dans le Nouveau Testament, à l'évangile lucanien, il s'en trouve au plus trois qui se rencontrent aussi dans les parties de son œuvre provenant de Q » (p. 2). M. H. est très heureux, et nous le comprenons aisément, qu'un helléniste néotestamentaire aussi universellement estimé que

graphes qui se suivent sont numérotés l'un et l'autre 3 ; p. 580, il faut lire § 12 pour § 11. Les titres courants en haut des pages n'ont pas été mis avec un soin suffisant. A la page de gauche, il y a tantôt le titre du volume, tantôt celui du chapitre, à la page de droite, tantôt le titre du chapitre, tantôt celui du paragraphe ou d'une section du paragraphe. Nous avons relevé quelques fautes d'impression : p. 304, *Vigorous* pour *Vigouroux* ; p. 218 *genauenen* pour *genaueren* ; p. 534, 12, 37 pour 12, 38, 1910 pour 1911 (date de publication du volume de Merx sur le IV<sup>e</sup> Évangile). Les tables historiques mises en tête du volume et qui vont de 230 avant J.-C. à 360 après ne sont pas d'une utilité évidente.



l'est M. J. H. Moulton soit sensible à ses arguments et les confirme par de nouvelles observations stylistiques.

Seulement cela ne tranche pas la question. Si, en effet, l'auteur du 3<sup>e</sup> évangile et des Actes a moins retouché les parties empruntées à Q que celles qu'il a prises à d'autres documents, et notamment à la source Nous, ne serait-ce pas que Q rapportait des paroles du Seigneur, objet, chacun le sait, d'un plus grand respect que des éléments de pure narration? Au contraire, il a pu retoucher avec une application particulière les parties empruntées, dans les Actes, à la source Nous, et par suite leur donner au plus haut degré la couleur propre — je ne dirai pas de son style habituel, on ne l'y trouve guère, — mais de son vocabulaire, précisément parce qu'il souhaitait rendre plus complète la confusion escomptée par lui entre l'auteur du journal de voyage parlant à la 1<sup>re</sup> personne, le compagnon de Paul authentique, et lui-même, rédacteur de l'ouvrage total, qui n'introduit nulle part le narrateur à la forme « Nous » comme un personnage nouveau, étranger. Simple supposition, elle en vaut une autre. Elle expliquerait comment, d'après M. H., nulle part plus que dans le journal de voyage, les stylèmes propres à Luc ne se sont accumulés davantage, nulle part, non plus le compilateur ne se serait autant acharné, dans le but de pseudo-identification indiqué plus haut, à récrire le texte transmis par sa source, tout en lui laissant d'ailleurs ce caractère un peu abrupt de notes de voyage qu'il avait, pour ses fins, intérêt à conserver. Qui a étudié avec soin les procédés de rédaction de Luc dans la 3<sup>e</sup> évangile ne trouvera rien, dans cette solution, qui puisse énormément l'étonner. Ici, au reste, avouons-le, les possibilités se balancent et nulle conclusion ne s'impose.

Ce qui demeure, c'est la profonde différence du ton, de l'allure des notes de voyage et de tout le reste de l'œuvre lucanienne. C'est en même temps, la difficulté quasi insurmontable de reconnaître un compagnon de Paul dans ce chrétien de la seconde ou troisième génération qui, à lire son récit de Pentecôte, ne paraît même plus comprendre le phénomène un peu plus tôt si répandu de la glossolalie, — dans ce curieux de documents, critique à ses heures, qui, si l'on lit le texte du 3<sup>e</sup> évangile avec les yeux clairs de Wescott-Hort et de tant d'autres, a conservé dans le récit de la Cène, d'après une source ancienne, une version du dernier souper de Jésus bien plus archaïque et théologiquement plus discrète que celle qui paraît devoir son succès au génie syncrétiste et visionnaire de Paul.

Je n'appuierais peut-être pas autant que certains font sur l'opposition

qui apparaît entre le Paul des Épîtres et le Paul des textes. Certes, l'argument n'est pas sans valeur, mais la pénétration de M. H. a beau jeu à découvrir l'exubérante et pas toujours très logiquement cohérente psychologie de Paul. N'y aurait-il pas profit pour tous à tenir un compte plus habituel de cette prodigieuse complexité?

La question de date des écrits lucaniens reste étroitement liée aux questions d'auteur. M. H. la résout toujours, — toujours depuis quelques années, — par un retour en arrière très accentué. Les Actes des apôtres seraient antérieurs à la mort de Paul, puisqu'ils ne disent mot de la fin d'un procès qui venait d'occuper l'attention durant tout le dernier quart du livre. C'est s'appuyer sur l'argument du silence dans toute sa fragilité. Et c'est se contraindre à situer l'évangile de Luc entre 60 et 62! M. H. n'hésite pas. L'évangile rend témoignage qu'il n'a pas été écrit après la catastrophe juive de l'an 70. Par quelles raisons soutenir cela? J'en relève une qui m'a surpris comme si elle était un lapsus : « Das Siegel aber auf die Tatsache, das Jerusalem noch nicht zerstört ist, ist v. 28 [Lc c. XXI] : « Wenn dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, weil sich eure Erlösung naht. » Alles steht also noch bevor und alles spielt sich in Kürze ab » (p. 86). De la perspective attribuée à Jésus comment, en l'espèce, peut-on conclure à la perspective réelle du rédacteur et à la date de la rédaction?

Autre conséquence : il faut avancer jusqu'en l'an 60 le second évangile, que le 3<sup>e</sup> utilise. Le célèbre auteur de la « Chronologie » chrétienne n'y manque point. Marc, quand il rencontra Luc auprès de Paul captif aurait pu lui donner déjà une idée d'une narration évangélique essentiellement identique à ce qui fut plus tard présenté à l'église comme l'évangile de Marc. Luc n'en aurait donc pas connu encore la rédaction définitive, Marc ayant ajouté par la suite quelques modifications à son œuvre. L'hypothèse est utile au laborieux échafaudage de la nouvelle chronologie de M. Harnack. Mais ne serait-elle pas, aussi, gratuite? — Le premier évangile serait né quelques années seulement plus tard. Tout est rajeuni; sera-ce d'une jeunesse éternelle?

Je m'en voudrais beaucoup de sembler ou juger trop vite quelques opinions d'un tel maître ou m'arrêter trop longuement, d'autre part, à une étude qui voudra sans doute être directement lue par tous ceux qui se sont entendus depuis de si longues années à reconnaître l'érudition royale de l'auteur.

Firmin NICOLARDOT.

---



A. BOUCHÉ-LECLERCQ. — **L'intolérance religieuse et la politique.** — 370 p., in-12, Paris, Flammarion, 1911.

Voici un volume de la « Bibliothèque de philosophie scientifique ». M. B.-L. y étudie, avec toute la compétence que lui donne sa longue habitude de dominer les sujets les plus ardu de l'histoire religieuse, le régime des cultes dans la Rome antique, ou, plus précisément, cette attitude intolérante des empereurs à l'égard du christianisme, qui s'oppose singulièrement à la liberté dont jouissaient alors les autres religions. Tout s'explique si l'on prend garde à la profonde justesse de cet apparent paradoxe : c'est l'intolérance chrétienne qu'ont persécutée les empereurs. Sans doute le judaïsme répugnait, lui aussi, à toute alliance avec les cultes officiels, à toute sympathie, même, avec la vie romaine. Mais le judaïsme était toléré « dans les limites de la race ». Le christianisme n'avait pas l'excuse d'être une religion nationale : on ne pouvait donc apercevoir d'où lui serait venu le droit de s'opposer, avec une intransigeance si entière, aux manifestations de la piété et du légalisme de tous. L'insociabilité chrétienne ne pouvait plus s'appeler la tare ou le privilège d'une race irréductible. C'était un ferment d'anarchie, travaillant la masse même du peuple romain. Car non seulement le christianisme, rebelle au syncrétisme religieux universel, plaçait ainsi ses membres en dehors de toutes les conditions normales de la vie romaine, mais, pire que le judaïsme, ses maximes tendaient à la diminution de la vie de famille comme à l'énervement de toute force organisée en autorité sociale. Des législateurs qui luttèrent contre le mal du célibat généralisé, ne pouvaient pas reconnaître une alliée dans une religion qui faisait théorie d'estimer moins le mariage que l'état des vierges et des veufs. Même « l'antimilitarisme est bien dans la logique chrétienne » (p. 151), mais M. B.-L. est de ceux qui ne confondent point logique et réalité. Il sait et dit que le christianisme d'aujourd'hui n'est pas, à beaucoup près, aussi peu sociable que celui des premiers temps.

Pour reconnaître la solidité des idées générales et fort importantes que M. B.-L. met, dans ce volume, en si franche lumière, on n'en est pas dispensé d'exprimer, sur quelques points secondaires, des réserves de détail. Ainsi, l'on peut trouver heureuse cette description du monothéisme qui le présente comme un système de réduction et de concentration des démonologies archaïques (p. 2), mais si l'auteur fait de la substitution le fondement de la théorie des sacrifices dans toutes les

religions (p. 70), on pourra noter que la conception du sacrifice comme ordonné à un service alimentaire n'est pas partout à écarter. Tous les historiens admettront-ils l'identification, au reste simplement proposée, de l'empereur Tibère avec le proconsul qui abolit en Afrique les sacrifices humains? Bien des critiques libéraux ont tendance à ne plus croire que la condamnation proprement dite de Jésus ait été prononcée par un tribunal juif; le renvoi à Hérode, qu'il ait été, ou non, inventé par le troisième évangéliste, était ignoré des Passions contenues en Marc et en Mathieu; il n'a guère chance de répondre à un incident réel.

Il est un point surtout où plus d'un lecteur se sentira difficilement enclin à venir joindre la pensée de l'auteur. C'est la question des responsabilités dans l'incendie de Rome sous Néron. Sans nul doute, Tacite n'est point infallible : il l'a trop prouvé lorsqu'il s'est fait l'écho de contes franchement ineptes sur l'histoire et les mœurs des Juifs. Mais lorsqu'il s'agit de rejeter sur Néron la responsabilité de l'incendie de Rome, l'opinion de Tacite — M. B.-L. la trouve, à raison, fort claire (p. 124, ll. 19 ss.) — n'est ni négligeable, ni isolée, et raisonner là-contre au nom de vraisemblances est un jeu que chacun reconnaît pour dangereux. En tout cas, même si l'on était incliné à innocenter le tyran, on ne se croira pas facilement autorisé à incriminer les chrétiens, serait-ce deux ou trois chrétiens et fût-ce uniquement d'avoir pu contribuer à propager un incendie allumé sans eux. Évidemment on ne saurait les croire tous *a priori* impeccables, et la plus vieille littérature chrétienne nous renseigne assez tristement sur les fautes, défauts ou vices de beaucoup d'entre eux. Mais, en l'espèce, il faudrait un indice positif de leur culpabilité. Je croirais difficilement, pour ma part, le trouver dans le texte de Tacite que M. B.-L. discute de si vivante manière. Les chrétiens sont accusés par Néron de quoi au juste? de l'incendie, ou, d'une façon plus équivoque, plus large et plus lâche, d'être les ennemis du genre humain? Il en est qui avouent. Soit! Mais qu'avouent-ils? être des incendiaires, ou être des chrétiens, c'est-à-dire, d'après l'équivalence admise par leur juges, de pernicious ennemis de l'humanité? « Le mot que Tacite prête aux incendiaires, criant qu'ils avaient une autorité pour eux (*esse sibi auctorem*), au lieu de désigner Néron pourrait bien être l'exclamation de chrétiens qui pensaient obéir à la volonté de Dieu » (p. 133). Est-ce d'une bien coulante exégèse? Et « trois siècles » (p. 134) de tradition chrétienne comme de polémique adverse n'ont-ils pas complètement ignoré le crime chrétien?

Faut-il redire, après cela, que ce point ne saurait avoir pour nous



qu'un intérêt purement historique, et assez mince? Au contraire, il est très grave et très juste de répéter, comme le fait M. Bouché-Leclercq avec preuves à l'appui, que les persécutions dirigées contre les chrétiens ont été beaucoup moins continues et moins générales que la légende épique du Martyre ne s'est plu à les représenter. Légende qui se contredit elle-même, puisque presque tous les Actes authentiques ou non des Martyrs nous montrent les chrétiens empressés à recueillir les restes de leurs frères, ou accompagnant même les condamnés au supplice, ce qui cadrerait assez mal avec les conjonctures supposées d'une persécution implacable.

Chez l'éminent professeur et savant qu'est M. Bouché-Leclercq, la liberté absolue de l'esprit s'allie tout naturellement, en vertu de la logique même de ces dispositions profondes, au plus serein libéralisme. M. B.-L. ne veut pas nier « que la foi aux sanctions futures ne soit, pour la moyenne humanité, le fondement le plus assuré de la morale, et que la plupart de ceux qui s'en détachent n'en retrouvent pas l'équivalent dans l'impératif catégorique » (p. 360). Ce qu'il demande, en conclusion de ses considérations très pénétrantes sur le sujet étudié, c'est qu'on ne poursuive plus, de gauche ni de droite, « l'idéal chimérique de la concorde réalisée par une orthodoxie » (p. 363).

F. NICOLARDOT.

---

C. GUÉNIN. — **La déesse gallo-romaine des eaux.** — Brest, 1910.

En une cinquantaine de pages, M. C. Guénin a écrit une étude fort intéressante et fort utile sur la déesse gallo-romaine des eaux. L'énumération précise qu'il donne de tous les documents relatifs à son sujet peut rendre de grands services. Les relations curieuses qu'il établit entre la fréquence du culte de la déesse des eaux en Gaule et le climat plus ou moins humide des diverses régions de ce pays attestent que l'auteur ne perd pas de vue les rapports qui ont toujours existé entre la religion des peuples et les conditions matérielles de leur existence. L'opuscule de M. C. Guénin est une contribution à l'histoire des cultes païens de la Gaule, dont lui sauront gré tous les érudits qui s'occupent de cette histoire.

Mais pourquoi M. C. Guénin donne-t-il le nom de Vénus à cette déesse

gallo-romaine des eaux? Pourquoi même emploie-t-il le singulier? Ce n'est pas une seule déesse des eaux, c'est de très nombreuses divinités des eaux qu'ont adorées les Gallo-Romains. Pourquoi prétendre assimiler à la Vénus gréco-romaine les déesses que les Gallo-Romains appelaient Sirona, Damona, Vesunnia, Sequana, Icaunis, etc.? Pourquoi citer pêle-mêle, comme documents également relatifs au sujet traité, les très nombreuses statuettes en terre cuite de Vénus Anadyomène et des dédicaces aux Nymphae, aux Fontes? Est-il même certain que les images, en général grossières, de Vénus soient toutes des ex-voto, et que leur découverte atteste l'existence d'un culte en l'honneur de la déesse que les Romains hellénisés invoquaient sous ce nom?

Nous persistons à croire, d'accord avec M. Renel, que le culte proprement dit de la Vénus gréco-romaine a été extrêmement rare dans la Gaule romaine. Quant aux cultes des sources et des eaux courantes, cultes nombreux et variés, cultes qui s'adaptaient à toutes les contingences régionales et locales, leur étude constitue un problème tout différent. Cette étude, M. C. Guénin l'a grandement facilitée en écrivant son opuscule; c'est de quoi il convient surtout de le féliciter et de le remercier.

J. TOUTAIN.

---

WERNER ELERT. — **Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung des Apologetik.** — Leipzig, Deichert, 1911. VIII-115 p. 2 M.

C'est un essai de mettre la philosophie de l'histoire au service de l'apologétique chrétienne, essai intéressant, loyal, sérieux, bien qu'il ne soit pas d'une lecture facile et qu'un effort tendu soit souvent nécessaire pour en suivre la pensée.

Après 3 p. d'une bibliographie consciencieuse, il commence par préciser les 3 tendances qui mènent à la philosophie de l'histoire : la 1<sup>re</sup> et la plus ancienne veut prouver expérimentalement et justifier par l'histoire un principe préconçu, soit une conception religieuse ou théologique (Augustin, Bossuet, Schlegel, Bunsen), soit des théories philosophiques (Machiavel, Bolingbroke), métaphysiques (Fichte, Hegel), morales (Kant) ou scientifiques (Spencer); la 2<sup>e</sup> tendance n'est que l'amplification ou le prolongement de ce penchant de l'histoire elle-même de sortir de la méthode simplement descriptive et de suivre une méthode géné-



tique, en cherchant ses motifs soit dans les influences de la nature extérieure (Montesquieu, Herder, Buckle), soit dans la nature psychophysologique de l'homme (Taine, Lazarus, Steinthal); la 3<sup>e</sup> résulte du désir de se rendre compte des prémisses que la théorie de la connaissance impose à l'historiographie (Droysen, Bernheim, Windelband, Rickert, Grotefeld, Simmel, Lindner). Ces tendances interdiront à l'avenir à toute philosophie de l'histoire d'être une simple histoire universelle à allure philosophique. Quels problèmes aura-t-elle donc à résoudre? Elle aura (p. 25) à expliquer le sens de l'histoire, non seulement ses causes (monisme mécanistique), mais aussi ses buts (monisme téléologique), et à prouver l'existence et la durée de lois historiques (*Gesetzmässigkeit*). De là les divisions du livre :

Après la fixation des problèmes (génétique, systématique), et de la tâche (explication de l'histoire), il s'agit de demander à la théorie de la connaissance les principes de cette explication, c'est-à-dire les causes et les buts, qui sont les sources de 2 sortes de monisme cosmologique et le développement de la notion de dépendance; car « explication est preuve de dépendance » (p. 47). Or, comme quelques phénomènes ne peuvent s'expliquer par une cause mécanique, force nous est d'y joindre une cause finale. Mais aucune théorie de la connaissance n'autorise une différence d'évaluation entre la téléologie immanente et transcendante; donc dualisme irréductible entre les 2 causes.

En conséquence, quelle est la possibilité formelle de la philosophie de l'histoire? Elle ne saurait être moniste au point de vue exclusivement immanent, ni résulter d'une combinaison de mécanisme causal et de téléologie immanente, ni enfin s'édifier sur une téléologie purement transcendante; elle doit naître de la combinaison d'une conception mécaniste avec la téléologie transcendante.

Quant à la possibilité matérielle (*inhaltlich*), c'est-à-dire à la conquête de la transcendance, on dira d'abord que toute preuve de cette dernière doit être précédée de la preuve de sa réalisation (*Innewerden*) dans le sujet. En d'autres termes, nous ne pouvons concilier la transcendance avec l'histoire phénoménale qu'en réussissant à la présenter comme une unité consciente (*Bewusstseinskomplex*) nettement délimitée et au contenu bien déterminé. Or, la religion prétend constituer un tel *Bewusstseinskomplex*. La question sera donc : comment prouver la vérité de cette prétention d'une part, et d'autre part comment donner à la religion un contenu précis et transcendant (*inhaltliche Bestimmtheit der Transzendenz*), tel que l'exige la philosophie de l'histoire? L'auteur

discute les principales méthodes employées pour atteindre ce but : la méthode noologique d'Eucken, qui obtient bien une transcendance finale, mais ne réussit pas à expliquer (*gerechtwerden*) avec elle le cours concret de l'histoire ; la combinaison de l'histoire religieuse avec la psychologie religieuse, comme l'ont tentée Siebeck et Troeltsch, sans parvenir d'ailleurs à nous donner la sécurité transcendentale nécessaire pour asseoir l'histoire de la philosophie. Ce que toutes ces méthodes ne peuvent donner, l'auteur affirme le trouver dans l'apologétique chrétienne. Ses conclusions sont suggestives : on a quelque peine à le suivre, mais l'effort que l'on fait n'est pas vain et fait penser et calme l'esprit. Car si l'obscurité semble envelopper le livre, on arrive à la clarté en ne se laissant pas rebuter par les apparences.

Th. SCHÖELL.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

A. T. ROBERTSON. — **Grammaire du grec du Nouveau Testament**, traduite sur la seconde édition par E. Montet. Paris (Geuthner). 1911, in-8°, xvi-298 p. (7 fr. 50). — Il serait bon d'avoir en français un manuel où l'on trouverait indiqués les formes et les emplois qui caractérisent la langue du Nouveau Testament. Avec son sens de ce qui est utile, M. Geuthner, l'actif éditeur qui a pris déjà tant d'excellentes initiatives, l'a compris. Malheureusement, il a été pour une fois induit en erreur. La préface du traducteur nous apprend que cette grammaire a eu quatre éditions en anglais, qu'elle a été traduite en allemand et en italien, qu'on la traduit en hollandais et en espagnol : auprès de certains publics les pires livres ont le meilleur succès.

Au lieu de marquer ce qui est propre à la langue du Nouveau Testament en général et de définir les particularités de chacun des ouvrages, M. Robertson a eu l'idée singulière de donner à propos du Nouveau Testament une espèce de grammaire comparée du grec. Or, il ignore la grammaire comparée. Les formes sanskrites citées sont barbares, au moins à en juger par la traduction examinée ici. Les explications sont puériles, inintelligibles ou fausses ; c'est un ramassis d'observations prises de ci de là sans système et sans ordre et que l'auteur n'a le plus souvent pas comprises. Ainsi p. 38, à propos de la déclinaison des noms en  $\bar{a}$ , on lit ceci : « Le latin a le génitif pluriel *um* et *orum* (sic). L'*a* long du sanscrit *ām* est devenu  $\omega$  et *m* est devenu  $\nu$ . Cet  $\omega$ , contracté avec la voyelle du radical  $\bar{a}$ , donne  $\bar{\omega}\nu$ . Mais la philologie moderne (comp. Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3<sup>e</sup> éd. p. 236) considère plus vraisemblablement  $\bar{\omega}\nu$  comme étant la terminaison grecque originelle. » M. R. ne se doute manifestement pas de la question, du reste très simple et bien éclaircie, des génitifs pluriels du type  $\eta\mu\epsilon\rho\omega\nu$  ; le renvoi à M. Brugmann ne répond à rien. Et l'on peut défier un lecteur quelconque d'expliquer ce que veut dire le passage cité, où l'on entrevoit beaucoup d'erreurs confuses, mais où rien n'est intelligible. — Voici un autre spécimen de la manière de M. R., p. 41 : « La terminaison originelle de l'ablatif singulier, en sanscrit, était *t* ou *d*, et il est possible qu'elle apparaisse dans  $\sigma\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\text{-}\theta\epsilon$  et dans la terminaison adverbiale  $-\omega\varsigma$  ( $\tau$ ). Mais ces deux exemples s'expliquent, selon plusieurs philologues modernes, par des raisons phonétiques. De même le latin *tus* (*caelitus*), l'ombrien *tu* (hors de), l'anglo-saxon *ut* (angl. *out*, hors de). » On apprendra p. 66 qu'il y a en grec moderne un participe parfait à redoublement, p. 123 que le russe a encore huit formes de cas ! M. R. explique sérieusement, p. 127, que « l'absence effective de cas en hébreu

aurait, dans une certaine mesure, accentué cette tendance » (la tendance à fusionner les cas) ; sur quoi le traducteur d'enseigner en note que l'hébreu a eu des cas (à une époque préhistorique) et qu'il y en a quelques traces dans l'Ancien Testament.

La traduction est naturellement digne de l'œuvre. En voici quelques passages : p. 22. « Les livres du Nouveau Testament représentent la langue parlée, non par des hommes qui n'étaient à aucun titre illettrés, quoique quelques traces de ce genre puissent être discernées dans la 2<sup>e</sup> Epître de Pierre et dans l'Apocalypse ». — P. 23. « Le grec moderne parlé témoigne, en ligne directe, d'un développement qui part du grec parlé du Nouveau Testament. Une lumière est ainsi rétrospectivement répandue, et rend, à tous égards, les plus grands services. Le courant commun du langage parlé va s'écoulant ». — P. 57. « J. H. Moulton lui fait des objections tirées de l'évidence des papyrus » (M. Montet ignorerait-il la valeur du mot anglais *evidence*?). — P. 123. « Il y a huit cas bien définis en sanscrit, la plus ancienne de ce groupe de langues ». — P. 129. « L'usage de la forme nominative comme vocatif est réellement un vocatif et est traité sous ce cas », et plus loin, à propos du vocatif : « C'est le cas de l'adresse et il est justifié dans l'usage, quoique ce ne soit pas strictement un cas, en tant que forme... Il n'est pas distingué du nominatif, sauf au singulier, et pas toujours même. Quand il est ainsi distingué en sanscrit, ou bien il est le radical simple, ou bien l'accent est changé. De plus, le vocatif n'est pas une partie inhérente de la phrase ; et enfin, quoique sans terminaison casuelle, il doit être traité comme un cas au point de vue pratique de la syntaxe. » — P. 261. « Les Grecs n'avaient pas seulement de délicates nuances de pensée et de sentiment ; ils aimaient à les exprimer dans la phrase au moyen de la particule... Le grec du Nouveau Testament ressemble plus à l'anglais, et laisse manifester par le lecteur lui-même la plus grande partie de l'émotion ».

A. MEILLET.

PROF. DR HEINRICH RINN. — **Dogmengeschichtliches Lesebuch**. Un vol gr. in-8° de XII et 511 pages. Tübingen, J.-C.-B. Mohr. — 1910. Prix : 10 Marks. — C'est un bien précieux instrument de travail que M. Rinn offre aux étudiants allemands, et à tous ceux qui s'occupent d'histoire chrétienne. En 1903 l'auteur avait publié un recueil de textes destiné à faciliter l'étude de l'histoire ecclésiastique ; dans ce nouveau recueil, publié, comme le précédent, *en collaboration avec le pasteur Jüngst*, c'est à l'histoire du dogme que se rapportent les textes cités.

Il ne s'agit pas ici cependant d'une collection de textes présentant une certaine étendue, tels que la Didaché ou le Canon de Muratori ; il s'agit plutôt d'une tentative intéressante pour écrire une histoire des dogmes, uniquement à l'aide de citations reliées par un texte extrêmement sobre, et souvent même présentées au lecteur sans autre lien que les titres qui introduisent les cha-



pitres ou les paragraphes. Les texte ainsi réunis sont de longueur très variable; parfois ils représentent plusieurs pages, et parfois quelques lignes à peine; le plus souvent ils sont composés de phrases fort habilement agencées de façon à former un ensemble cohérent.

Cette méthode a ses avantages, surtout lorsqu'il s'agit d'exposer la marche d'une discussion, la genèse d'un dogme; et il faut reconnaître que M. Rinn en fait un magistral usage. Qu'on lise en particulier les pages consacrées aux controverses christologiques qui vont du concile de Nicée au concile de Chalcedoine (pages 117-149 et particulièrement 134-149), on sera frappé de leur richesse documentaire, et de la belle ordonnance des matières. Mais par contre les inconvénients sautent aux yeux dès que l'auteur se trouve en présence d'un grand ensemble dogmatique à reconstruire. La pensée de St Augustin, et plus encore de Calvin, ainsi réduite en miettes, paraît un peu amoindrie, si habilement que ces miettes puissent être agglomérées (voir en particulier les textes de Calvin relatifs à la Sainte-Cène, p. 461 et ss.).

D'autre part, les textes peuvent perdre quelque chose de leur individualité par le fait qu'ils se trouvent englobés dans des ensembles artificiels; parfois aussi leur brièveté même leur enlève de leur valeur, en faisant mieux apparaître qu'ils sont là non point comme représentant une pensée ferme, mais souvent à cause d'un seul mot, lequel s'y trouve peut-être fortuitement.

Nous en trouvons un exemple caractéristique dès le premier paragraphe consacré aux Pères apostoliques. Sous ce titre : *Christ est appelé Dieu*, nous lisons deux textes, l'un de la Didaché, l'autre de la II<sup>e</sup> épître de Clément Romain : « Que la grâce vienne; que ce monde passe. Hosannah au Dieu de David » et « Frères, nous devons penser au sujet de Jésus-Christ, comme au sujet de Dieu (ou d'un dieu = ὡς περὶ θεοῦ)... » Outre qu'il n'est peut-être pas exact d'interpréter la formule *le Dieu de David* comme désignant Jésus-Christ, et de voir dans le texte par où s'ouvre la II<sup>e</sup> de Clément Romain, une formule dogmatique, il est bien permis de dire que ces phrases arrachées à leur contexte donnent une idée absolument inexacte des écrits auxquels elles sont empruntées. Cela est surtout vrai pour la première qui n'a absolument aucun caractère dogmatique.

..

Quoi qu'il en soit de la méthode, le plan de l'ouvrage est des plus judicieux.

Une première partie est consacrée à la période qui a précédé l'élaboration du dogme proprement dit, depuis les Pères Apostoliques (parmi lesquels on ne sait pourquoi Ignace d'Antioche a les honneurs d'un chapitre spécial) jusqu'au Montanisme. — Une seconde partie expose le développement du dogme catholique sous l'influence alexandrine, c'est-à-dire jusqu'à Augustin exclusivement.

On peut se demander s'il n'y a pas quelque excessive parcimonie à réserver à cette double étude 160 pages seulement, alors qu'il y en a également 160 pour la seule troisième période consacrée à Augustin et à la scolastique. La

quatrième est consacrée à la Réformation. On jugera peut-être dans certains milieux que 160 pages également pour Luther, Zwingli, Melancton et Calvin, c'est vraiment disproportionné avec l'ensemble du volume. Mais il ne faut pas oublier que, sans vouloir être un *manuel* au sens strict du terme, ce livre est surtout destiné aux jeunes théologiens protestants de l'Allemagne.

Enfin une cinquième partie, très courte, est consacrée au développement du dogme catholique depuis la Réforme jusqu'au concile du Vatican. Elle est due en entier à la plume de M. Jüngst, le collaborateur de M. Rinn, et elle lui fait le plus grand honneur, car il n'était pas facile de choisir dans la masse des bulles, encycliques etc. M. Jüngst aura seulement peut-être péché par discrétion : il aura été trop bref.

Il suffit d'exposer les grandes lignes de ce plan, pour y reconnaître l'influence de Harnack, et surtout de Loofs, auquel l'auteur se réfère plus volontiers.

..

Telle est la belle œuvre, et méritoire, certes, par le labeur qu'elle suppose, que nous donne M. Rinn. Tous ceux qui s'occupent d'histoire des dogmes et n'ont pas le temps ou les moyens de courir constamment aux sources originales, lui en seront reconnaissants.

Cependant, puisque le livre n'est ni ne peut être destiné à un public très étendu, il est permis de se demander si l'œuvre n'eût pas été plus utile encore en nous donnant les textes eux-mêmes plutôt qu'une traduction en allemand<sup>1</sup>. Sans doute les traductions sont remarquablement exactes. Nous avons vérifié un grand nombre de textes soit grecs, soit latins, soit français, sans trouver une seule erreur (pourquoi seulement l'auteur n'a-t-il pas soin d'indiquer lorsqu'il abrège ou saute des incidentes? Cf. le texte de Clément Romain sur l'Eglise, p. 7); mais la meilleure des traductions ne vaut pas un texte.

Que d'artifices d'ailleurs il faut employer pour être fidèle! Ici, il faut reproduire le mot primitif entre parenthèses à côté du mot allemand, et là il faut germaniser le mot grec. N'est-il pas à croire que le lecteur qui sait ce que c'est que « die Äonen » et « die Usien » aurait su ce qu'étaient οἱ αἰῶνες et αἱ οὐσίαι? Et peut-être aurait-il préféré avoir le texte original?

Quoi qu'il en puisse être de ces quelques réserves, la *Revue* ne peut que recommander un livre des plus utiles, et dont l'auteur, avec une trop rare modestie, va au devant de la critique et sollicite les observations. — Peut-être trouvera-t-il malgré tout que nous avons un peu abusé de la permission si généreusement octroyée.

A.-N. BERTRAND.

1) M. R. ne fait qu'une exception : la *Confession d'Augsburg* est reproduite synoptiquement en latin et en allemand.



O. SCHMITZ. — **Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments**, 321 p. in-8, Tübingen, 1911. — La dualité qu'annonce le titre est justifiée par l'ouvrage.

La première partie, à laquelle sont consacrées près de 200 pages, est une consciencieuse, minutieuse étude de l'idée de sacrifice dans les monuments littéraires du judaïsme postérieur. Le sacrifice n'est plus, à cette époque, conçu aussi naïvement que jadis ou considéré comme un don. On sait qu'il est nécessaire. On n'éprouve nul besoin d'expliquer pourquoi. C'est un legs du passé, legs plus estimé des uns, tels les écrivains des Jubilés, de la plus vieille partie juive des oracles sibyllins et des deux premiers livres des Machabées, plus rabaissé par d'autres, comme il arrive dans le quatrième livre de la Sibylle. La Sagesse garde pour lui une estime moyenne. Le rabbinisme et Philon se rapprochent, mais en sens inverse, des côtés extrêmes, et c'est naturellement Philon qui penche du côté de l'indifférence. L'analyse de ses idées sur le sujet n'avait jamais encore été faite avec autant de soin. Même en Palestine, la piété des pharisiens, si l'on en juge par les psaumes dits de Salomon, s'abstient prudemment de tenir le sacrifice pour le moyen unique et indispensable de réconciliation avec Dieu. M. Schmitz ne croit pas trouver dans le rabbinisme, l'idée de la valeur de substitution des victimes. Le texte de R. Benaïa (Bacher, *Agada* II, 541) que discute l'auteur (p. 113), ne se laisse pourtant pas aisément écarter.

Ce sont surtout les résultats de la seconde partie du travail qui prêteraient à discussion. Certaines attributions de textes sont assez peu sûres. Ainsi y a-t-il imprudence à ne pas nettement suspecter, comme parole authentique de Jésus, Mat. XII, 6 : « il y a plus que le temple ici », ou surtout Marc X, 45 : « le fils de l'homme est venu... donner sa vie en rançon pour beaucoup ». Mais de plus graves réserves s'imposent. La saveur de plusieurs paroles néotestamentaires sur le sang de Jésus n'est-elle pas plus forte et plus réaliste qu'il ne semble au goût de l'auteur? La conception de la mort de Jésus comme sacrifice n'apparaît pas dans Paul simplement sous la forme de quelque figures de langage. Qui croira que le sens de l'expression : dans mon ou son sang, est épuisé par l'idée de l'union au Christ glorieux? Les arguments allégués sont plutôt faibles : le petit nombre des comparaisons occasionnelles qui prêteraient à erreur, la place très secondaire de l'idée de sacrifice dans le judaïsme postérieur, la supposition que ce concept n'a pas dû jouer un plus grand rôle dans la vie intellectuelle ou morale de Paul avant sa conversion et enfin le caractère métaphorique de l'expression : sacrifice, quand Paul parle de son propre dévouement au Christ. Pour laisser de côté la première et la dernière raison dont la justesse ou la portée se laisse facilement apprécier, M. Schmitz voudrait-il admettre que les idées de Paul se pussent inférer d'un seul des milieux — car il y en a plusieurs — dans lesquels il ait grandi et vécu?

L'auteur a le droit, en philosophe, de reconnaître dans l'idée de sacrifice une

racine de dualisme religieux et l'on ne serait assurément pas autorisé à lui objecter que la prière, alors, souffre du même vice, s'il est vrai que la prière des plus grands orants n'est souvent que le suprême effort vers ou le suprême abandon à l'unité très profonde du sujet qui prie et de son Dieu. Mais le christianisme primitif ne tendait pas nécessairement à la pureté moniste qui ravirait tels de nos contemporains. Le Nouveau Testament, à l'envisager de ce biais, ne deviendrait pas plus facile à expliquer.

M. Schmitz est plus libre dans son appréciation de l'Ancien. Il reconnaît que la Loi n'a fait qu'accentuer le dualisme inhérent à l'idée juive du sacrifice, que cette Loi n'est elle-même qu'un compromis entre les tendances des prophètes, les prétentions sacerdotales et les traditions populaires, que la position de Philon aussi était un compromis, puisqu'il ménageait le culte sans plus en avoir besoin, et de même celle des Esséniens, lorsque, rejetant les sacrifices, ils gardaient les ablutions qui dérivait du même principe. Le judaïsme postérieur n'est pas d'un bloc. La cassure entre ses divers éléments remonte plus haut que ne le souligne Bousset, et date de l'exil. Dès lors, le judaïsme était condamné à receler des tendances diverses. Tout cela n'est pas très neuf, mais reste juste. Plus toutefois que dans ces vues générales ou dans la polémique avec Fiebig qui occupe presque toute la conclusion, le mérite de l'ouvrage consiste en ses patientes analyses, celles de la première partie surtout.

F. NICOLARDOT.

W. BALDENSBERGER. — **Die älteste Aufenstehungskontroverse.** — Strasbourg, Heitz, 1909, 39 p. gr. in 8°, 2 M. — Très intéressante esquisse des progrès que la controverse fit faire à la foi chrétienne sur le point capital de la résurrection de Jésus. Cette résurrection une fois postulée par la nécessité même d'une foi qui voulait persister, se trouva appuyée sur des apparitions qui, d'après M. B., étaient probablement construites d'abord sur les schèmes généraux fournis par l'Ancien Testament : une lumière céleste, une voix d'en haut. Les adversaires avaient belle d'objecter le peu de consistance de ces preuves, ou peut-être de penser et dire que les disciples voyaient simplement l'âme en peine de leur maître : n'avait-il pas, avant vieillesse, fini par un trépas violent ? La foi répond en matérialisant de plus en plus les manifestations du mort. — « Pourtant, insistait-on, il git dans son tombeau. — Non pas, répliquait l'apologétique, et elle créait le tombeau vide. — Mais quelle garantie, celle de femmes apeurées, de Madeleine la démoniaque ? — Des hommes aussi avaient visité le sépulcre abandonné. — On a enlevé le corps ? — Des gardes veillaient ! » Et les évangiles apocryphes de surenchérir, après Mathieu.

La croyance à la résurrection réagit naturellement sur la conception qu'on se fit de la vie du Christ. Des scènes comme celle de la marche sur les eaux, de la transfiguration, firent entrer la gloire céleste dans les cadres de l'histoire



mortelle, que magnifiaient également les récits toujours embellis d'exorcismes et de miracles.

La foi tardive au tombeau vide fixait sur Jérusalem l'attention des fidèles. Vers Jérusalem et vers la Judée fut ramenée de plus en plus la carrière du Galiléen. On le déprovincialisa. Marc connaît déjà cette tendance. Mathieu et Luc placent le lieu de la naissance en la royale cité de Bethléem. Avec Jean, la prédication de Jésus achève de se judaïser.

Un appendice est consacré à discuter l'historicité, assez douteuse, en effet, de la découverte du tombeau vide.

F. NICOLARDOT.

E. JACQUIER. — **Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne**, t. I, Paris, Gabalda, 1911, 450 p. in-12°, 3 fr. 50. — C'est une histoire du Canon néotestamentaire. Ce nouveau volume du très consciencieux travailleur qu'est M. l'abbé Jacquier reste digne de ses aînés. Comme eux, par ses conclusions toujours en accord avec l'orthodoxie romaine la plus scrupuleuse, il sera peut-être plus utile à l'intérieur des séminaires qu'au dehors, mais la richesse et la claire distribution des informations empêcheront sûrement, néanmoins, qu'on ne le tienne pour négligeable. Chacun pourra lire avec curiosité l'étude soignée qui est consacrée aux décisions du Concile de Trente sur le Canon et sur « l'authenticité » de la Vulgate (p. 332-398). On n'apprendra pas non plus sans intérêt qu'actuellement quelques critiques catholiques considèrent comme peut-être pseudépigraphe la seconde épître de Pierre (p. 422).

F. N.

E. MONTET. — **De l'état présent et de l'avenir de l'Islam**. — Six conférences faites au Collège de France en 1910. Un vol. in-8° de 157 pages. Paris, Geuthner, 1911. — L'auteur, en traitant ce sujet qui lui est familier, a visé à atteindre un public très large. Ses conférences sont d'une lecture agréable. Elles donnent sur la statistique de l'Islam, sa propagation, l'antagonisme des sunnites et des chiïtes, le culte des saints musulmans, les confréries religieuses, les tentatives de réforme de l'Islam, enfin l'avenir de l'Islam, des notions suffisamment précises et que tout le monde chez nous devrait posséder. Un intérêt particulier se dégage de ces pages par le fait que l'auteur a personnellement exploré les pays maghrébins et qu'il en parle avec une vive sympathie. Sur le point si souvent discuté de l'avenir de l'Islam, M. Montet est optimiste ; il ne doute pas que de bons rapports ne s'établissent de plus en plus entre Européens et masses musulmanes à la condition qu'il ne soit pas touché à la religion. La formule est pratique en ce qu'elle reconnaît la puissance morale de l'Islam et écarte tout espoir de conversion. Mais elle ne constitue qu'un palliatif. Comme règle politique, son insuffisance apparaîtra bientôt, car elle n'exprime pas la réalité des faits. Quand, comme en Algérie,

on conserve leur statut aux musulmans, n'est-il pas forcé qu'à la longue ils en pâtissent ? La lutte n'est plus entre Islam et Christianisme, mais entre Islam et civilisation moderne. La vérité, et il y a aujourd'hui assez de musulmans intelligents et instruits pour l'entendre, c'est que l'Islam devra s'adapter, il devra subir à son tour l'usure nécessaire qui permettra de remettre aux mains de l'autorité civile nombre d'institutions encore régies par la loi religieuse. Voilà, croyons-nous, l'avenir que l'Islam doit envisager. D'autre part, ses procédés de propagande en Afrique centrale sont intolérables ; il ne peut prétendre y apporter « une civilisation supérieure » tant qu'il y maintiendra la polygamie et l'esclavage. Il eût fallu signaler au public intéressé — car cela lui coûte de nombreuses vies humaines et des frais excessifs — que l'un des agents les plus actifs de l'Islam en Afrique est l'Européen lui-même qui, soit dans les fonctions civiles soit dans les emplois militaires, donne toujours le pas au musulman sur le fétichiste. Le musulman est ainsi intronisé marabout par l'autorité supérieure.

R. D.

O. BALGER. — **Questions de foi (Glaubensfragen)**. — Tubingen, chez J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, 68 p. — Cette brochure, qui contient trois conférences, appartient à une collection d'ouvrages de théologie ou d'histoire religieuse accessibles à tous. Aussi ne faut-il chercher dans cet opuscule qu'un exposé assez clair de questions — et de solutions — déjà familières, où s'affirment les intentions apologétiques et pratiques.

La première conférence traite des rapports de la foi et de la connaissance scientifique. Loin de s'opposer, comme le croient certains amis des sciences, et en particulier des sciences de la nature, elles constituent deux aspects inséparables de la réalité ; les lois scientifiques sont l'œuvre de Dieu. Quant aux miracles, ce ne sont que des expériences personnelles, où nous sentons immédiatement la puissance de Dieu : et la réalité ne dépasse-t-elle pas infiniment notre science ? D'ailleurs, dans son domaine qui se détermine de plus en plus, la foi comporte autant de certitude que la science.

Dans le second essai, il s'agit de la foi et de l'histoire. L'histoire touche à la foi, parce qu'elle critique les textes sur lesquels se fonde la foi chrétienne. Mais la religion n'a rien à perdre, au contraire, à ce que l'on montre son évolution. Il y a cependant un problème historique particulièrement délicat : c'est celui de la personne de Jésus ; non qu'il faille attribuer de l'importance à l'opinion suivant laquelle il n'aurait pas existé : mais le Jésus de l'histoire ne va-t-il pas contredire celui de la foi ? Non, car l'histoire bien comprise, nous permet, à côté de négligeables circonstances locales et temporelles, de dégager la personnalité véritable de Jésus. Mais si le présent seul importe à la foi, ne pourrait-on inversement négliger l'histoire ? Non, car la foi ne se transmet que de personnalité à personnalité, et c'est l'histoire qui nous fait



connaître la personnalité vivante de Jésus, à laquelle remonte toute vie religieuse.

L'Église et la vie contemporaine : voilà le sujet de la troisième conférence. On reproche à l'Église d'être l'ennemie de la civilisation contemporaine : il y a certes eu, de la part de l'Église, de l'hésitation à suivre le progrès ; mais la civilisation moderne, surtout matérielle, est-elle donc sans défauts ? L'Église voudrait l'élever vers des ambitions plus hautes. On l'accuse aussi, ce qui est plus subtil, d'entraver le développement de la personnalité religieuse : mais, chargée d'une fonction éducatrice, ne doit-elle pas enseigner à tous la même foi ? Elle ne fait d'ailleurs que la proposer, car chacun se crée personnellement sa foi ; mais l'Église représente un certain milieu religieux, qui est nécessaire.

Ce sont là, on le voit, les opinions et la pratique d'une raisonnable orthodoxie évangélique.

JEAN L. SCHLEGEL.

HAVELOCK ELLIS : **Études de psychologie sexuelle**, t. III, L'impulsion sexuelle, traduit de l'anglais par A. van Gennep. 1 vol. in-8 de 439 p. Paris, *Mercur de France*, 1911. — Analyse de l'instinct sexuel, amour et douleur, impulsion sexuelle chez les femmes : tel est le sujet de ces études. L'abondance des faits accumulés, des observations citées, des opinions controversées, témoigne de la conscience « scientifique » du Dr H. Ellis, mais elle sert plutôt à masquer qu'à mettre en évidence les quelques idées sous-jacentes. L'auteur lui-même ne prétend pas que sa conception du processus soit nouvelle ni originale (Préface, p. v). Comme, d'autre part, il ne s'occupe pas du rôle, parfois si important, que le besoin sexuel peut jouer dans le culte et la croyance religieuse, nous ne voyons pas, en conclusion, quel est l'intérêt de ce livre pour l'histoire des religions. Son utilité pour la psychologie même se borne à la documentation.

H. NORERO.

# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

**Felice Tocco** : Nous avons récemment rendu un hommage attristé à l'un des savants qui honoraient le plus les études d'histoire religieuse médiévale, Charles Molinier. Presqu'en même temps disparaissait un maître qui s'était souvent rencontré avec Molinier sur des terrains où ne fréquentent que trop rarement les travailleurs désintéressés et impartiaux. Felice Tocco a été l'un des fondateurs de l'hérésiologie critique. Il a différé de Ch. Molinier en ce qu'il a plus que lui étudié les sectes dans leur vie doctrinale interne et non dans leurs rapports avec les tribunaux d'inquisition. Son maître livre est *l'Eresia nel medio evo* (Florence, 1884) ; on ne peut guère reprocher à cette belle œuvre qu'un certain flottement dans la définition initiale de l'hérésie et du schisme, mais, par le rapport étroit qu'il y établit entre le développement hétérodoxe et le mouvement intellectuel contemporain des grandes hérésies, F. Tocco fait rentrer celles-ci dans l'histoire de la pensée médiévale et supprime définitivement cette étrange classification héritée de Pluquet et de ses émules qui reléguait des créations comme le catharisme d'un Jean de Lugio ou la géniale apocalyptique d'un Joachim de Flore dans une sorte de cabinet tératologique de l'histoire religieuse. Il a su d'ailleurs montrer aussi les attaches intimement populaires des doctrines : le Joachimisme, dans sa source et dans son expansion, ne peut s'expliquer tout à fait que si l'on tient compte de l'activité prophétique des ascètes basilien de Grande-Grèce aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles. F. Tocco avait, outre *l'Eresia*, donné *Gli Apostolici e fra Dolcino* (1897) et une étude sur le procès des Guglielmites (1890) surtout d'après un ms. de l'Ambrosienne (A. 227, inf.) signalé par Mabillon, Muratori, médiocrement édité par Ogniben en 1867, et longuement analysé par Molinier (*Mission en Italie*, pp. 206-215). Dans ses dernières années, il avait consacré aux questions franciscaines plusieurs articles, réunis en deux volumes : *Studii Francescani* (1909), *La questione della povertà nel secolo XIV* (1910). Nous avons parlé ici du premier (t. LIX, p. 130) ; le second fournissait aux franciscanisans deux documents de premier ordre : la série des consultations données, à la demande de Jean XXII, par des cardinaux et des prélats, sur la question de la pauvreté absolue du Christ et des Apôtres : c'est la préparation de la bulle *Cum inter nonnullos* (1323) — et l'opuscule écrit par le franciscain Jean Peckham contre le dominicain Robert Kildwarby pour la défense de l'idéal de pauvreté séraphique. — Ce n'est là qu'une part de



l'œuvre que laisse F. Tocco; professeur ordinaire d'histoire de la philosophie à l'institut d'études supérieures de Florence, il a donné sur les doctrines kantienne et sur la pensée de Giordano Bruno des études dont en Italie les partis intellectuels les plus différents reconnaissent l'impeccable valeur critique.

P. A.

### **Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1911-1912.**

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences, qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

#### **1. A l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses.**

**M. Mauss** : Le langage religieux et le langage laïque, les lundis, à dix heures et demie. — Explication des documents concernant les prestations religieuses, juridiques, économiques entre les clans (Amérique, Polynésie), les mardis, à dix heures et demie.

**M. Ed. Chavannes** : Le Bouddhisme en Chine, les lundis à trois heures un quart. — Textes relatifs à l'histoire du Taoïsme, les mercredis à trois heures.

**M. G. Raynaud** : Les premiers stades de l'évolution religieuse et la Moyenne Amérique précolombienne, principalement d'après les documents indigènes, les mercredis et samedis à cinq heures.

**M. M. Zeitlin** : Les cérémonies religieuses de la naissance, du mariage et de la mort dans l'ancien Pérou, les samedis à cinq heures.

**M. A. Foucher** : Explication de textes philosophiques de l'Inde, les mardis à deux heures un quart. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis à trois heures et demie.

**M. Amélineau** : Explication du Livre des Morts (suite), les lundis à neuf heures. — Explication des textes de la pyramide de Pépi I<sup>er</sup> (suite), les lundis à dix heures.

**M. C. Fossey** : La série des monuments appelés kudurru, les mardis et jeudis à cinq heures.

**M. Maurice Vernes** : L'Ancien Testament dans le Nouveau : V. L'Épître aux Hébreux, les Épîtres catholiques, les mercredis à trois heures un quart. — Recherches sur le prophétisme hostile au monopole du Temple de Jérusalem et aux privilèges du clergé lévitique, Samuel, Elie, Elisée, et explication de textes, les lundis à trois heures un quart.

**M. Ed. Dujardin** : L'utilisation par les Synoptiques des données de l'histoire juive du 1<sup>er</sup> siècle, les lundis à trois heures un quart.

**M. Israël Lévi** : Le culte juif aux environs de l'ère chrétienne, les lundis à quatre heures et demie. — A. Les nouveaux papyrus araméens d'Eléphantine. — B. Essai de restitution de l'original hébreu de l'Ecclésiastique (chapitres conservés seulement dans les versions grecque et syriaque) les lundis à cinq heures et demie.

**M. Clément Huart** : Explication du Coran, à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis à quatre heures. — Le développement de la mystique

persane dans le Hadiqat-el-Haqiqa de Hakîm-Senâï, les mercredis à quatre heures et demie.

**M. J. Toutain** : Les antres sacrés à Rome et dans le monde romain, les jeudis à trois heures trois quarts. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans l'île de Chypre, les vendredis à cinq heures.

**M. H. Hubert** : La mythologie irlandaise, les jeudis à neuf heures trois quarts. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les samedis à onze heures.

**M. Eug. de Faye** : Hellénisme et christianisme ; de l'influence du stoïcisme sur les écrits du Nouveau Testament, à propos de récentes études sur le sujet, les mardis à quatre heures et demie. — Histoire et étude critique du gnosticisme, de 180 à 250, les jeudis à neuf heures un quart.

**M. Paul Monceaux** : Les actes des martyrs du III<sup>e</sup> siècle, les lundis à deux heures. — Études pratiques : Les inscriptions chrétiennes datées de Rome et la chronologie des formules ou symboles, les mardis à dix heures trois quarts.

**M. G. Millet** : Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis à deux heures un quart. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis à dix heures et demie.

**M. Fr. Picavet** : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen-âge chez les philosophes et les théologiens du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, chez Descartes, Malebranche et Thomassin, Leibnitz, Berkeley et Kant, les jeudis à huit heures. — Les formules et les doctrines philosophiques dans les livres canoniques et chez les chrétiens des trois premiers siècles, les jeudis à quatre heures et demie.

**M. P. Alphandéry** : Les croisades de pauvres (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), les lundis et les vendredis à cinq heures.

**M. H. Génestal** : Le « privilegium fori » en matière civile, les samedis à une heure et demie. — Le droit ecclésiastique de l'époque franque, les samedis à deux heures et demie.

**M. L. Lacroix** : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

**M. J. Deramey** : Les églises de la péninsule des Balkans, de Rhodes, de Chypre et de Crète du V<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, les jeudis à deux heures et demie.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques :

**M. Desrousseaux** : Les lettres de saint Nil, les jeudis à dix heures et demie.

**M. L. Pinot** : Explication du Râmâyana, les lundis à onze heures.

**M. Mayer Lambert** : Explication du livre des Nombres, les mardis à deux heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les mardis à trois heures et quart.

**M. Isidore Lévy** : Israël, la royauté, les mercredis à une heure et demie. — La littérature alexandrine, les mercredis à deux heures et demie.



**M. Moret** : Textes relatifs au mythe d'Osiris, les mercredis à cinq heures et demie.

**M. Jean Psichari** : Explication du texte grec de l'Apocalypse de saint Jean, les lundis à deux heures et demie.

### III. *Au Collège de France* :

**M. P. Casanova** : Le traité de la souveraineté de Mawerdi, les lundis à quatre heures. — Les sectes hétérodoxes de l'Islam, les jeudis à quatre heures.

**M. Clermont-Ganneau** : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis à trois heures et demie.

**M. Sylvain Lévi** : Étude de textes tokhariens : le Vinaya, les lundis à 10 heures. — Explication du Dharmapada, les vendredis à deux heures.

**M. A. Loisy** : Le sacrifice dans l'ancienne religion de Rome, les mercredis et samedis à dix heures et demie.

**M. P. Monceaux** : Le rôle de saint Augustin dans les monastères africains, les lundis à trois heures et demie. — Lettres de saint Augustin relatives à cette question, les mardis à neuf heures et demie.

**M. Pelliot** : Le Suvarnaprabhasasûtra, les mercredis à trois heures.

### IV. *A la Faculté des Lettres* :

**M. Denis** : La Réforme dans l'Europe orientale, les vendredis à cinq heures.

**M. Foucher** : Explication de textes védiques, les lundis à deux heures et quart.

**M. Guignebert** : Lecture pratique du Nouveau Testament : les Évangiles synoptiques. — L'Église et l'État de Julien à Théodose, les mardis à deux heures et demie et les vendredis à cinq heures.

**M. Ad. Lods** : Histoire de la religion d'Israël, les mercredis à neuf heures et demie. — Survivances des religions sémitiques primitives dans la civilisation sraélite, les samedis à quatre heures un quart.

**M. Picavet** : Philosophie du Moyen Age. Influence des doctrines d'Ammenius Saccas et de Plotin, les lundis à quatre heures trois quarts.

**M. Debidour** : Questions religieuses françaises au *xix*<sup>e</sup> siècle, les lundis à quatre heures. — Histoire du christianisme dans les temps modernes, les samedis à trois heures.

**M. Mâle** : L'iconographie religieuse du Moyen Age, les mercredis à dix heures.

**M. Pfister** : La papauté du début du *v*<sup>e</sup> siècle à 1073, les jeudis à cinq heures.

**M. Rebelliau** : Le *xvii*<sup>e</sup> siècle (1642-1685), les vendredis à dix heures et demie. — Littérature chrétienne du *xvi*<sup>e</sup> au *xix*<sup>e</sup> siècle. — Bibliographie, les mardis à cinq heures.

**M. A. Thomas** : Explication de la « Vie de sainte Foi », les mercredis à trois heures trois quarts.

**M. Lichtenberger** : La légende du Graal, les jeudis à deux heures.

Si, à cette énumération de cours l'on ajoute ceux, fort importants, qui sont

professés dans les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, etc., l'on ne peut qu'être frappé de l'importance sans cesse croissante qu'occupe dans l'enseignement supérieur, tout au moins à Paris, l'histoire des religions. — Le mouvement s'étend à la province où les cours de MM. Nicolardot à Lille, Foucart à Aix-Marseille, Babut à Montpellier, etc. recueillent un plein succès. — Nous donnerons dans notre prochain numéro le programme des conférences du Musée Guimet qui ne nous est pas encore parvenu.

**Conférences à l'Université de Genève.** — Nous recevons le programme des cours publics et gratuits qui seront donnés pendant l'hiver 1911-1912 à l'Université de Genève. Parmi ces cours qui auront lieu le soir le lundi, le mercredi et le vendredi, nous notons tout particulièrement celui que professera notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep, directeur de la *Revue d'ethnographie et de sociologie* : il traite en trois conférences de la *science comparée des religions*. 1<sup>re</sup> conférence (lundi 20 novembre) : Le développement, l'état actuel et la méthode de l'histoire des religions ; — 2<sup>e</sup> (mercredi 22 novembre). La mentalité, les activités techniques et les institutions sociales des demi-civilisés. — Définition de l'ethnographie moderne ; ses progrès récents et sa méthode ; — 3<sup>e</sup> (vendredi 24 novembre) : Ce qu'il faut entendre par la science générale et comparée des civilisations ; elle est encore en devenir et notre effort doit tendre à la construire sur des bases stables au cours du **xx<sup>e</sup>** siècle.

Notons encore que M. Félicien Challaye, professeur agrégé de philosophie, fera sur *l'Ame japonaise* deux conférences dont la première étudiera « l'influence morale des religions : Shinntoïsme, Confucianisme, Bouddhisme ». Enfin M. Frank Abauzit, privat-docent à l'Université de Genève, qui a donné une traduction remarquée de *l'Expérience religieuse*, étudiera en deux conférences la « Morale de William James ».

P. A.

## DÉCOUVERTES

**Les fouilles d'Ophel.** — Nous avons déjà donné quelques indications sur les fouilles poursuivies à Jérusalem, sur la colline du Temple, par une mission anglaise ayant à sa tête le capitaine Parker. Nous pouvons ajouter aujourd'hui que ces recherches, dont la préparation n'était peut-être pas suffisante, a trouvé sur les lieux mêmes le meilleur secours scientifique qu'on pouvait désirer, dans la personne du R. P. Hugues Vincent. Le savant palestinologue a non seulement contribué aux fouilles par sa science, c'est à lui qu'on doit la plus grande partie des relevés. Enfin, il s'est chargé de présenter les résultats archéologiques et, dans le numéro d'octobre 1911 de la *Revue Biblique*, il en



commence la publication. Cette étude est divisée en cinq parties : 1° la source dite fontaine de la Vierge dont on a relevé des traces de remaniements antérieurs à l'occupation israélite ; 2°) Le réseau des canaux et galeries en relation avec la source. La complication n'en était pas soupçonnée jusqu'ici. Le P. Vincent étudiera ensuite : 3°) le passage souterrain entre la fontaine et la crête d'Ophel ; 4°) le tunnel-aqueduc de Siloé ; 5°) les cavernes funéraires, les séries céramiques et quelques trouvailles accessoires. Le syndicat qui a fourni les fonds de la mission publie d'autre part à Londres, par Horace Cox (*The Field, Bream's Buildings*) en double édition anglaise et française un compte-rendu des fouilles sous le titre : *Jérusalem souterraine*.

**Le grand temple de Damas.** — On sait qu'une enceinte, fort bien conservée, entourait le grand temple de Damas où l'on vénérât Hadad devenu Jupiter Damascenus. Une église chrétienne convertie ensuite en mosquée succéda au temple syrien.

A l'époque romaine, des rues à colonnades donnaient accès aux portes principales percées dans le mur d'enceinte. M. J. E. Hanauer (*Palestine Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1911, p. 42-51) annonce la découverte de nouvelles colonnes et conclut qu'une grande rue allant de l'est à l'ouest, munie de colonnades, traversait de part en part l'ancienne cité. C'est une constatation que nous avons faite sur place et d'où nous avons conclu que l'entrée de l'enceinte actuelle vers l'est était entièrement de construction postérieure et ne renfermait pas, comme avait cru le constater Dickie, des éléments de l'époque romaine. M. Hanauer ajoute que d'autres rues venaient couper à angle droit la grande artère est-ouest et aboutissaient aux portes de la ville.

A propos du même ensemble, signalons la description donnée par M. A. J.-Reinach (*Revue archéol.*, 1911, I, p. 453 et suiv.) des mosaïques récemment découvertes dans la grande mosquée de Damas, notamment un arbre de Jessé.

**Inscription lihyanite d'El-'Ela** (Arabie). — Les PP. Jaussen et Savignac ont découvert dans leur dernier voyage en Arabie un sanctuaire lihyanite à Khirbet Khereibeh, un peu au nord d'el-'Ela, sur la frontière actuelle du Hedjaz et ils publient un texte lihyanite (*Revue Biblique*, 1911, p. 554 et suiv.) qui doit en provenir : « 'Abdwadd, afkal (prêtre) de Wadd, et son fils Sâlim et Zaydwadd ont consacré le jeune homme Sâlim pour être immolé (?) à Dhou-Ghabat. Son double bonheur ! » Cette mention d'un sacrifice humain serait fort curieuse. Cependant, le texte n'offre aucune certitude sur ce point et, d'autre part, le sens obtenu n'est guère satisfaisant. Le sacrifice humain n'est pas matière à développements épigraphiques et il s'accomplit avec rapidité. On ne conçoit pas un jeune homme consacré pour être immolé dans la suite. Nous préférons supposer que le terme ה[ח]צלת est une épithète caractérisant comme guerrier le jeune Sâlim, vraisemblablement

un esclave. La consécration au dieu serait simplement un acte d'affranchissement.

**Un sanctuaire phénicien à Sousse** (Tunisie). — M. Héron de Villefosse a présenté à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 467-469, 470-480) un rapport de M. le chanoine Leynaud sur les fouilles pratiquées en établissant les fondations du nouveau clocher de l'église de Sousse. Dès 1867 on avait recueilli au même endroit nombre de stèles votives (Philippe Berger, *Gazette archéol.*, t. IX, p. 51 et 82) dont quatre sont conservées au Louvre. Les stèles offrent une représentation assez curieuse. « On y voit, figurés en relief, dit M. H. de Villefosse, trois piliers plats et unis, tantôt collés l'un contre l'autre, tantôt légèrement espacés l'un de l'autre; celui du milieu est toujours plus élevé que les deux autres. » Quelquefois cette représentation est répétée deux fois dans le même encadrement. Il n'y a pas là, à vrai dire, de « triade ». Nous avons eu l'occasion de montrer que les trois pierres ou bétyles dressés sur une même base représentent une seule divinité, notamment d'après la stèle d'el-Kantara qui figure Saturne sous trois états dont deux sont connus par les textes : *Saturnus maximus* et *Saturnus senex*, et dont on pressent le troisième : *Saturnus puer* (*Notes de Mythol. syrienne*, p. 170 et suiv.). En même temps on été trouvées des urnes en terre cuite contenant « des ossements, probablement de volailles, calcinés dans quelques-unes, mélangés de terre et de charbon, quelquefois de sable jaunâtre. Une dizaine offrent des restes de moutons avec débris de dents et de coquillages. » Ce sont les résidus des sacrifices offerts qu'on laissait ainsi en contact avec la divinité.

**Un autel de la Magna Mater en Afrique.** — M. Toutain a publié (*Bullet. de la Société des Antiquaires de France*, 1910, p. 275-278) un autel trouvé à Djemila, l'ancienne Cuicul. La déesse est représentée en relief sur le devant de l'autel et assise, mais non accompagnée de lions. Inscription : [M]atri Deum Magnae Aug(ustae) sac(rum). [C]aecilius Paulinus magister Dendrophorum flamen annuus curante C. Caecilia Ru[fi]i[n]o v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo).

**L'Héraion de Délos.** — Les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions (1911, p. 423-424, p. 462-463) publient des extraits de lettres de M. Holleaux au duc de Loubat sur les fouilles profondes que M. Pierre Roussel, dont nous avons déjà signalé les découvertes au sanctuaire des dieux étrangers, a pratiquées dans ce qu'on appelait jusqu'ici le Sérapéion. Il a relevé, au-dessous des ruines de ce dernier temple, les traces d'un édicule et un amas d'offrandes de l'époque archaïque : vases, bronzes, objets en os et en ivoire. Des dédicaces très anciennes, en dialecte ionien, gravées sur un grand nombre d'offrandes attestent que l'emplacement était consacré non à Sérapis,



mais à Héra. « Nous apprenons ainsi que le culte de Héra, établi à Délos sur la pente occidentale du Mont Cynthe, remonte à une époque assez reculée, au moins jusqu'aux VIII-VII<sup>e</sup> siècles. Ce sont là des faits nouveaux, jusqu'à présent complètement ignorés, et dont la connaissance est due entièrement aux fouilles nouvelles. ».

**Une singulière invocation à la Fortune Sainte.** — La Fortune était, dans l'empire romain, invoquée en tout lieu. Clément d'Alexandrie (Protrept. IV, 51, 1) allait jusqu'à prétendre qu'on lui réservait une place dans les latrines : ἄξιον νεῶν τὸν ἀφεδρῶνα νείμαντες τῇ θεῷ. On en doutait généralement ; voir cependant Otto, dans Pauly-Wissowa, s. *Fortuna*. Une découverte de M. Vaglieri, au cours des fouilles heureuses qu'il poursuit à Ostie et que résume M. J. Carcopino (*Les récentes fouilles d'Ostie, Journal des Savants*, 1911, p. 448-468), apporte au texte de Clément d'Alexandrie la confirmation la plus nette. En dégagant les latrines de la caserne des Vigiles, M. Vaglieri trouva *in situ*, à peu près au milieu du carré que forment les quatre côtés de la fosse, un cippe de marbre portant la dédicace suivante : *C(aius) Valerius Myron, b(eneficiarius praefecti) coh(ortis) IIII vig(ilum), Fortunae Sanctae v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Ce texte est postérieur à 137 et antérieur à 239. « De plus en plus, remarque M. Carcopino, vers cette époque, la Fortune Sainte tend à se réduire au bien-être corporel ; et c'est peut-être dans cette évolution de son culte qu'il nous conviendrait d'aller chercher les titres de noblesse de telle locution du peuple de chez nous entachant ses prévisions heureuses d'une assez répugnante trivialité. »

**Commentaire d'Origène sur l'Apocalypse.** — Dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1911, n° 19, col. 605, M. Harnack annonce la découverte au couvent des Météores du commentaire d'Origène sur l'Apocalypse (jusqu'au chapitre XIV, 4). Ce précieux texte figure dans le manuscrit du x<sup>e</sup> siècle d'où Bonwetsch avait déjà tiré l'écrit d'Hippolyte sur *les Bénédictions de Jacob*. M. Harnack publiera ce commentaire avec l'aide de M. Constantin Diobouniotis d'Athènes à qui il en doit la copie.

**Monastère du Sinaï.** — M. J. Couyat-Barthoux a poursuivi d'intéressantes recherches sur ce monastère (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 469 et 515-116) qui fut construit par Justinien pour protéger les pèlerins de Pharan qu'attirait en cet endroit le « Buisson ardent » dont une vieille tour perpétuait l'emplacement. Depuis sa fondation l'édifice est à peu près resté debout malgré les attaques des Arabes et les luttes qu'entraînèrent les hérésies nestorienne. Quelques chefs-d'œuvre subsistent à l'intérieur. Le plus inattendu est un superbe retable d'art espagnol daté de 1487 et offert par un consul catalan de Damas. Il porte une représentation en pied de sainte Catherine d'Alexandrie. Le savant voyageur a rapporté nombre de photographies en couleur

tirées de manuscrits où l'on remarque des miniatures représentant des empereurs de la famille des Paléologues, une adoration des mages, un saint Paul dans sa grotte, l'ensevelissement de Jean Climaque, etc.

R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

Le Dr Capitan (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 516-522) étudie un des quatre manuscrits mayas qui nous soient parvenus, le codex Troano. Il y voit, à la fois, un rituel, un recueil de formules magiques ou de divination et d'indications astrologiques. Il montre les divinités occupées à façonner des idoles, d'autres assises sur un siège reposant sur l'hiéroglyphe *Men* (la terre) et occupées à projeter du feu, des roches en ignition et des scories noires au cours d'une éruption volcanique. Le savant américaniste cherche aussi l'explication du nez en forme de trompe, pendant devant la bouche armée de dents de serpent qui caractérise le dieu de l'Est, c'est-à-dire du soleil levant, Itzamma, qui disperse les ténèbres. Il y aurait peut-être lieu de tenir compte d'un fait général, c'est qu'une des principales fonctions du dieu qui chasse les ténèbres est précisément d'effrayer les esprits de la nuit.

— Dans le *Journal asiatique*, 1911, p. 49-67, M. R. Gauthiot étudie *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens* fournis par les textes sogdiens récemment rapportés de l'Asie Centrale. Il montre d'abord comment certains termes bouddhiques ont passé au sogdien et de là dans le persan. « Ce n'a pas été impunément que la renaissance de la poésie persane s'est faite dans le Khorasan, dans des pays qui, du temps même des Sassanides, n'étaient rattachés à la Perse que d'un lien fort lâche, où la *koiné* persane n'avait triomphé de façon décisive qu'à date relativement récente et qui devaient se montrer plus longtemps encore rebelles à l'unification religieuse et au joug arabe qu'à la centralisation morale et culturelle persane. Il était impossible d'ailleurs que le contact avec le bouddhisme, le manichéisme et le zoroastrisme, avec une langue de civilisation telle que le sogdien, frappée à mort il est vrai, mais vieille de huit à dix siècles, restât sans influence. »

Un texte chinois rapporté par M. Pelliot de Touen-Houang vient confirmer l'existence de temples chez les manichéens orientaux. « Tandis que les manichéens de l'Occident, les Africains, les Cathares répudiaient toute église, toute idole, et tout autel, les fouilles de M. von Le Coq lui ont permis de mettre à jour, dans des édifices religieux manichéens de la région de Tourfan, des représentations murales et des bannières illustrées. » M. Gauthiot étudie, dans le fragment manichéen Pelliot, les titres et les fonctions des prêtres attachés aux temples. Chaque temple en comptait trois : le « surveillant de la récitation



du prêche », le « chef de la doctrine » et le « chef des vœux », que M. Gauthiot identifie avec les trois rangs de prêtres qui constituent les trois rangs supérieurs de l'Eglise manichéenne : le didascale ou docteur, l'évêque ou celui qui appelle tourné vers le soleil, enfin le presbytre ou simple prêtre qu'on voit ainsi préposé aux vœux c'est-à-dire aux prières, car les prières des manichéens sont avant tout des bénédictions, des glorifications.

— *Méduse, Apollon et la Grande Mère*. Sous ce titre, M. A. L. Frothingham (*Amer. Journal of Archaeol.*, 1911, p. 349-377) cherche à montrer que Méduse n'était pas primitivement un esprit mauvais, un croquemitaine, mais une déesse de la nature, un esprit de la terre identique, aux temps préhistoriques, à la Grande Mère, Rhéa, Cybèle, Déméter et la « Mère » Artémis. Comme énergie procréatrice et fertilisante embrassant l'action de la lumière, de la chaleur et de l'eau sur la terre, elle a incorporé aussi bien les forces productrices que destructives du soleil et de l'atmosphère, elle est devenue un emblème du disque solaire. On voit combien cette conception s'écarte de celle de M. Ridgeway admettant que la Gorgone dérive de quelque bête monstrueuse du désert de Libye et sert comme apotropaion. Elle s'écarte complètement aussi de l'interprétation de Roscher et de Furtwängler qui voyaient dans les Gorgones des démons de la tempête, des représentants des forces atmosphériques. M. Frothingham appuie sa théorie sur les découvertes minoennes en Crète et sur la fameuse déesse aux serpents. Il y a là de très curieux rapprochements, mais à la vérité uniquement graphiques et pas toujours décisifs.

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XIV (1911), 3. u. 4. Heft, M. Scheftelowitz continue son étude *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, fondée sur des comparaisons très étendues. L'auteur a rassemblé nombre de tabous chez les divers peuples de l'antiquité visant le poisson et il l'explique en disant que certains peuples primitifs admettaient que le poisson incorporait des forces divines. Il montre le poisson servant à protéger contre les démons. Il est bien certain que le fait de symboliser le Christ par le poisson remonte à des croyances plus anciennes que le christianisme. Le poisson passe aussi pour abriter l'âme des ancêtres. Peut-être l'auteur accroît-il le nombre de ses exemples de quelques témoignages douteux, comme sa dérivation de Dagon de dag, poisson, ou l'argument tiré de représentations de poissons sur certains sarcophages crétois d'époque mycénienne. — Konrat Ziegler, *das Proömium der Werke und Tage Hesiods*, conclut à une addition du IV<sup>e</sup> siècle à l'œuvre d'Hésiode. — W. F. Otto revient sur un sujet qu'il a déjà traité (t. XII, p. 533 et suiv.), *Religio und Superstitio*, à l'occasion de quelques publications récentes. — A égale distance de la conception des humanistes et des prétentions opposées du panbabylonisme, Martin P. Nilsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient*, traite de l'origine du calendrier grec. —

O. Immisch discute le terme ἀλβαντες qui servait à désigner les morts. — Une partie importante de ce double fascicule est consacrée aux notices sur les religions africaines (C. Meinhof), védique (W. Caland), grecque et romaine (R. Wünsch), l'histoire religieuse du moyen âge et des temps modernes (Alb. Werminghoff).

— Les articles et brochures destinés à combattre les idées du Prof. A. Drews ne cessent de paraître en Allemagne, attestant par là même le prodigieux succès de l'œuvre dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle substitue un mythe à un autre. Dans sa brochure, *Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft* (Presburg, 1911), M. I. Scheftelovitz n'a pas de peine à signaler de lourdes erreurs. On sait, par exemple, que le vieux perse Mithra est devenu Mihr en persan moderne. M. Drews, lui, enseigne que Mithra est né d'une vierge mère Mihr.

R. D.

— La question des origines de la *Divine Comédie* paraît souvent sur le point d'être épuisée; il n'en est rien, et toujours des documents ou, à défaut de documents, des rapprochements nouveaux sont proposés, et le débat se rouvre, et les commentaires les plus récents deviennent périmés du jour au lendemain. Aujourd'hui — peut-être pour quelque temps — on avance que Dante a copieusement utilisé les écrits de Pierre Damien : on avait déjà noté une parenté assez étroite entre le passage du chant XXI du *Paradis* où le poète met sur les lèvres de Pierre Damien lui-même une critique sévère des mœurs et du luxe des cardinaux et tels passages des œuvres de l'âpre docteur de Ravenne touchant les devoirs qui incombent aux princes de l'Eglise. Mais le professeur Paolo Amaducci estime que Dante s'est inspiré de Pierre Damien au point de lui avoir emprunté jusqu'au thème et au schéma de la *Commedia* : et le mémoire lu le 26 mars 1911 devant la *Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna* est résolument intitulé par M. P. Amaducci *Scoperta e descrizione della fonte da cui derivò lo schema dottrinale della Commedia di Dante*. « Ayant à écrire la *Divine Comédie*, qui est le chant des douleurs et des espérances de l'exil terrestre, il a dû rechercher la « littérature » de ses devanciers sur ce thème, pour y puiser des idées ou y trouve simplement des consolations. Il s'est naturellement tourné du côté de S. Pierre Damien dont les pensées cadraient avec les siennes, et il l'a étudié de près. M. Amaducci s'est livré lui aussi à une étude soigneuse des écrits du docteur de Ravenne et il a fini par découvrir que l'opuscule XXXII intitulé : *De quadragesima sive de quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus*, est la source « indubitable » du schéma doctrinal de la *Comédie*. Il lui a paru notamment que les diverses étapes du voyage de Dante, depuis la sortie de la forêt jusqu'à l'Empyrée, sont l'image du pèlerinage des Hébreux, de la sortie d'Egypte à la terre promise. Les arrêts de ceux-ci à travers le désert furent au nombre de quarante-deux; les haltes



mystiques du voyage dantesque atteignent aussi ce chiffre. Au surplus la signification allégorique de chaque étape serait la même dans l'une et dans l'autre des pérégrinations (*Rev. Hist. eccles.*, 15 oct. 1911, p. 838-39). La théorie de M. Amaducci a soulevé de très nombreuses critiques, elle a été accueillie par quelques-uns avec une faveur évidente. Une mise au point ingénieuse a été tentée par Mgr Luigi Rocca dans un rapport présenté à l'*Istituto lombardo di scienze e lettere* (séances du 18 mai et du 1<sup>er</sup> juin 1911). Mgr Rocca, sans conclure au quasi-plagiat comme M. Amaducci, relève entre les écrits du réformateur du xi<sup>e</sup> siècle et le poème du génial florentin des rapports intimes au moins quant à la pensée, au sentiment et au caractère. Des confrontations de textes ne permettent plus guère de douter que sur un très grand nombre de points le poète se soit inspiré de l'écrivain ascétique : surtout la vigueur de leurs critiques à tous deux contre l'avarice des cardinaux, les mauvaises mœurs du haut clergé, la décadence monastique, leur courage à tous deux à dénoncer les abus du pouvoir pontifical, et leur commune idée d'une réforme à commencer par le siège apostolique lui-même.

— Le Dr A. Baumstark vient de publier dans la collection Göschen les deux premiers volumes d'une série qui portera le titre général : *Die christlichen Literaturen des Orients*. Le premier fascicule : I. *Einleitung*, I. *Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum* contient d'abord une introduction historique où sont étudiés rapidement les facteurs principaux qui ont conditionné le développement de ces littératures : hellénisme, querelles christologiques, monachisme, islam, etc. L'auteur parcourt ensuite les divers genres de productions dans lesquelles s'est manifestée l'activité littéraire des populations chrétiennes de langue araméenne et copte ainsi que l'évolution qu'elle a suivie. Le second volume renferme deux chapitres : II. *Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum*. III. *Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier*. La bibliographie est réunie en tête du volume ; puis, dans chacune de ces quatre littératures sont étudiés l'évolution historique depuis les origines et le détail des principales œuvres du domaine de la littérature religieuse ; ce résumé se termine par une table des noms propres.

— L'œuvre et la personnalité scientifique de M. Paul Carus sont bien connues des lecteurs de cette Revue. M. P. Carus nous donne aujourd'hui sous le titre *Philosophy as a Science* un intéressant et typique exposé de son *life work*. Il contient d'abord une introduction-profession de foi où il proclame, contre l'agnosticisme, sa dévotion « to the Science of Religion, to the Religion of Science » : « Les diverses religions sont les philosophies des mouvements historiques continus, au lieu que les philosophies peuvent être regardées comme les religions des penseurs individuels. Chaque religion est faite des pensées de nombreux penseurs, telles qu'elles furent comprises par le peuple. Ces notions qui en appelaient aux foules d'une manière ou d'une autre ont sur-

vécu et se sont solidifiées en des croyances qui opèrent aussi directement et sans être contestées que le font les instincts dans les animaux.... Une enquête historique sur les religions nous amènera chaque jour davantage à cette conviction, que le christianisme est le résultat naturel et nécessaire des états de pensée qui ont précédé immédiatement notre ère... ; il fut le successeur légitime des religions pré-chrétiennes des pays méditerranéens ». D'ailleurs rien n'est irrémédiablement mort dans les religions, pense M. Carus, rien n'est tout à fait du passé, et, surtout il lui apparaît que « les significations anciennes du Christianisme prendront une nouvelle vie, quand les esprits dirigeants des diverses églises renonceront aux exigences d'une foi littérale et permettront une explication symbolique » ; symboles les livres sacrés, symboles les dogmes — et ce symbolisme ne cache que pour qui veut ne l'y pas voir « le caractère sérieux de la conviction morale, la fidélité à l'accomplissement du devoir, qui fut exigé par toutes les religions ». Ce panthéon éthique, M. Carus l'a décrit dans plusieurs des quarante-huit volumes et des neuf cent cinquante-neuf articles dont les titres sont énumérés dans la bibliographie qui complète ce petit volume. Cet énorme labeur est voué tout entier à la réalisation d'une « comparative Religion » et à son affirmation quasi-officielle dans un « Religious Parliament » moins fictivement universel que celui de Chicago.

— La *Clarendon Press* vient de publier le fac-simile du Nouveau Testament du *Codex Sinaiticus* de S. Pétersbourg, auquel sont joints l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur d'Herimas*. Cette publication comprend une introduction du professeur Kirsopp Lake portant sur l'historique, les différentes écritures et la date du célèbre manuscrit.

— La faculté de théologie de Berlin met au concours, pour l'année 1912, les deux sujets suivants : 1° Le problème de l'unité du quatrième Évangile, en accordant une attention spéciale aux nouvelles hypothèses des interpolations (prix royal) ; 2° Exposer la théologie des *Quaestiones* attribuées à Odon de Soissons dans sa dépendance à l'égard des œuvres dogmatiques antérieures du XII<sup>e</sup> siècle.

P. A.



# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME SOIXANTE-QUATRIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Émile Bréhier.</i> La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme . . . . .	1
<i>Paul Monceaux.</i> L'Église donatiste, organisation et caractères (2 <sup>e</sup> article). . . . .	21
<i>Fr. Cumont.</i> L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans. . . . .	143
<i>E. de Faye.</i> De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au II <sup>e</sup> siècle. . . . .	151
<i>J. Toutain.</i> L'autre de Psychro et le Διτταριον αυτρον . . . . .	277

### MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>René Basset.</i> Bulletin des périodiques de l'Islam (1908-1910) . . . . .	59, 185
<i>Ch. Avezou et Ch. Picard.</i> Bas-relief mithriaque découvert à Patras. . . . .	179
<i>Et. Combe.</i> Bulletin de la religion assyro-babylonienne . . . . .	292
<i>R. Dussaud.</i> Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine. . . . .	343

### REVUE DES LIVRES

#### I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

<i>Alt (A.).</i> Israël und Aegypten ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ) . . . . .	360
<i>Alouf (M. M.).</i> Histoire de Baalbeck ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ) . . . . .	234
<i>Barbier (H.).</i> Essai historique sur la signification primitive de la Sainte Cène ( <i>C. Piepenbring</i> ) . . . . .	117
<i>Becker (C. H.).</i> Materialien zur Kenntniss des Islam in Deutsch Ost. Afrika ( <i>R. Basset</i> ) . . . . .	120
<i>Bertholet (A.).</i> Das Ende des jüdischen Staatswesens ( <i>C. Piepenbring</i> ). . . . .	236
<i>Bouché-Leclercq (A.).</i> L'intolérance religieuse ( <i>F. Nicolardot</i> ) . . . . .	386
<i>Ciaceri (E.).</i> Culti e Miti nella storia della antica Sicilia ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ) . . . . .	354
<i>Domaszewski (A. von).</i> Abhandlungen zur römischen Religion ( <i>Ad. J.- Reinach</i> ) . . . . .	103

	Pages.
<i>Elert (W.)</i> . Prologomena der Geschichtsphilosophie ( <i>Th. Schoell</i> ) . . .	389
<i>Emerson (N. B.)</i> . Unwritten literature of Hawaii ( <i>R. Hertz</i> ). . . . .	94
<i>Flinders Petrie (W. M.)</i> . Memphis ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ) . . . . .	230
<i>Frazer (J. G.)</i> . Le Rameau d'or (trad. franç.) ( <i>Goblet d'Alviella</i> ) . . .	223
<i>Gourd (J. J.)</i> . Philosophie de la Religion ( <i>J. L. Schlegel</i> ) . . . . .	251
<i>Guénin (C.)</i> . La déesse gallo-romaine des eaux ( <i>J. Toutain</i> ) . . . . .	388
<i>Harnack (A.)</i> . Apostelgeschichte und Abfassungszeit der synoptischen Evangelien ( <i>F. Nicolardot</i> ). . . . .	383
<i>Joûon (P.)</i> . Le Cantique des cantiques ( <i>Ad. Lods</i> ). . . . .	110
<i>Kortleitner (F. X.)</i> . De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum literarum patrumque ecclesiae ( <i>C. Piepenbring</i> ) . . . . .	238
<i>Krausz (J.)</i> . Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder- Legenden ( <i>L. Delaporte</i> ) . . . . .	96
<i>Macdonald (D. B.)</i> . Aspects of Islam ( <i>I. Goldziher</i> ) . . . . .	239
<i>Moffat (J.)</i> . An Introduction to the Literature of the New Testament ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	375
<i>Perdrizet</i> . Cultes et mythes du Pangée ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ). . . . .	98
<i>Radermacher (L.)</i> . Neutestamentliche Grammatik ( <i>A. Meillet</i> ). . . . .	112
<i>Schmidt (C.) et Schubart (W.)</i> . Altchristliche Texte ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ) .	235
<i>Torge (P.)</i> . Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testa- ment ( <i>Ad. Lods</i> ). . . . .	363
<i>Traub (F.)</i> . Theologie und Philosophie ( <i>A. N. Bertrand</i> ) . . . . .	249
<i>Viteau (J.) et Martin (F.)</i> . Les psaumes de Salomon ( <i>F. Macler</i> ) . . .	374

## II. — NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

<i>Baldensperger (W.)</i> . Die älteste Auferstehungskontroverse ( <i>F. Nicolardot</i> )	397
<i>Balger (O.)</i> . Glaubensfragen ( <i>J. L. Schlegel</i> ) . . . . .	399
<i>Becker (G. H.)</i> . Le « Gashia » comme emblème de la royauté ( <i>R. Basset</i> ). .	125
<i>Berr (H.)</i> . La synthèse en histoire ( <i>P. Alphandéry</i> ) . . . . .	262
<i>Delisle (L.)</i> . Enquête sur la fortune des établissements de l'ordre de Saint-Benoit ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	127
Documents illustrative of the continental Reformation ( <i>Rod. Reuss</i> ) . .	261
<i>Grapin</i> . Eusèbe, Histoire ecclésiastique, liv. V-VIII ( <i>F. Nicolardot</i> ). .	260
<i>Guthe (H.)</i> . Bibelatlas ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	123
<i>Havelock-Ellis</i> . Études de psychologie sexuelle ( <i>H. Noréro</i> ). . . . .	400
<i>Jacquier (E.)</i> . Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne ( <i>F. Nico- lardot</i> ) . . . . .	398
<i>Jevons (F. B.)</i> . The idea of God in early religions ( <i>R. Hertz</i> ) . . . . .	123
<i>Jousson (F.)</i> . Volü-Spa ( <i>L. Pineau</i> ). . . . .	126
<i>Kircher (K.)</i> . Die Sakrale Bedeutung des Weines im Altertum ( <i>J. Toutain</i> ). .	259
<i>Kittel (R.)</i> . Die alttestamentliche Wissenschaft ( <i>Ad. Lods</i> ). . . . .	258



	Pages.
<i>Kleine (G.)</i> . Ist Jesus eine historische Persönlichkeit ? ( <i>F. Nicolardot</i> ).	124
<i>Loisy (A.)</i> . Jésus et la tradition évangélique ( <i>F. Nicolardot</i> ) . . . . .	260
<i>Macler (F.)</i> . Contes et légendes de l'Arménie ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	261
<i>Montet (E.)</i> . De l'état présent et de l'avenir de l'Islam ( <i>R. Dussaud</i> ) . .	398
<i>Moret (A.)</i> . Rois et dieux d'Égypte ( <i>R. Weill</i> ) . . . . .	128
<i>Rinn (O.)</i> . Dogmengeschichtliches Lesebuch ( <i>A. N. Bertrand</i> ) . . . . .	393
<i>Robertson (A. T.)</i> . Grammaire du grec du Nouveau Testament ( <i>A. Meillet</i> ).	392
<i>Schmitz (O.)</i> . Die Opferanschauung des späteren Judentums ( <i>F. Nicolardot</i> )	396
<i>Sertum philologicum</i> C. F. Johanson oblatum ( <i>A. Meillet</i> ) . . . . .	257
<i>Unwerth (W. V.)</i> . Untersuchungen über Totenkult und Odinvorherrung bei Nordgermanen u. Lappen ( <i>L. Pineau</i> ) . . . . .	125
<i>Wächter (Th.)</i> . Reinheitsvorschriften im griechischen Kult ( <i>J. Toutain</i> ).	259
<i>Wiener (H. M.)</i> . The origin of the Pentateuch ( <i>C. Piepenbring</i> ) . . . .	257

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

*Communication* par M. Louis Massignon. Les deux livres sacrés des Yezidis (suite), p. 264.

*Enseignement de l'histoire des religions*: Conférences de M. Van Gennep à l'Université de Bruxelles, p. 139; Lectures d'histoire religieuse aux Examination Schools d'Oxford, p. 274; Enseignement de l'histoire des religions à Paris, p. 402; Conférences de l'Université de Genève, p. 405.

*Nécrologie*: C. Molinier, p. 138; F. Tocco, p. 401.

*Généralités*: Numéro décennal du Hibbert Journal, p. 139 et 271; A. Van Gennep, Méthode dans l'étude des rites et des mythes, p. 139; 4<sup>e</sup> Congrès international d'Histoire des religions, p. 141; M. Lidzbarski, Reise Früchte aus dem Orient, p. 267; Roscher's Lexikon, p. 270; J. Gurnhill, Some Thoughts on God, p. 271; Soixantième anniversaire de M. Harnack, p. 275; W. F. Otto, Religio und Superstitio, p. 410; P. Carus, Philosophy as a Science, p. 412; Concours de la Faculté de théologie de Berlin, p. 413.

*Folk-lore et religion des non-civilisés*: P. Saintyves, Talismans et reliques tombées du ciel, p. 272; H. S. Stannus, Tribes of British Central Africa, p. 136; J. H. Weeks, les Bangala du Congo supérieur, p. 136; C. W. Hobley, Kikuyu customs and beliefs, p. 136; Miss Durham, High Albania and its customs, p. 136.

*Religions de l'Inde et de l'Iran*: Mélanges d'indianisme offerts à M. Sylvain Lévi, p. 137; P. Pelliot, Apocryphes bouddhiques en Asie Centrale et en Chine, p. 266; R. Gauthiot, Quelques termes techniques, bouddhiques et manichéens, p. 409.

*Religions de l'Extrême-Orient*: A. Lloyd, Shinran and his work, p. 138; P. Pelliot, Apocryphes bouddhiques en Asie Centrale et en Chine, p. 266.

- Religions de l'Égypte* : Les cultes de Siout, p. 267 ; A. Ermann, Aegypten und die Bibel, p. 270.
- Religions assyro-babyloniennes* : H. Zimmern, Liste de dieux de la bibliothèque d'Assourbanipal, p. 269 ; A. Ungnad, Sémiramis, p. 469.
- Judaïsme* : Fouilles anglaises à Jérusalem et dans la mosquée d'Omar, p. 131 ; P. Thomsen, Die Palaestina-Literatur, p. 136 ; Jésus préchrétien, p. 139 ; Glaue et Rahlfs, Fragments d'une traduction grecque du pentateuque samaritain, p. 269 ; Les fouilles d'Ophel, p. 405 ; R. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, p. 410.
- Islamisme* : Encyclopédie de l'Islam, p. 136 ; C. Cherfils, l'Islamisme au point de vue social, p. 141 ; D<sup>r</sup> Mauchamp, La sorcellerie au Maroc, p. 274 ;
- Autres religions sémitiques* : G. F. Hill, Some Græco-phœnician Shrines, p. 134 ; Inscription libyanite d'El-'Ela, p. 406 ; Un sanctuaire phénicien à Sousse, p. 407 ; Le grand Temple de Damas, p. 406.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Le temple d'Athéna Aléa à Tégée, p. 133 ; S. Reinach, Marsyas, p. 134 ; G. F. Hill, Some Græco-phœnician Shrines, p. 134 ; Fr. Cumont, Le Natalis invicti, p. 268 ; Un autel de la Magna Mater en Afrique, p. 407 ; L'Héraion de Délos, p. 407 ; Invocation à la Fortune Sainte, p. 408 ; K. Ziegler, Das Proömium der Werke und Tage Hesiods, p. 410 ; M. P. Nilsson, Apollo und der Orient, p. 410 ; O. Immisch, ἀλιβαντες, p. 411 ; A. L. Frothingham, Méduse, Apollon et la Grande Mère, p. 410.
- Religions de l'Asie Mineure et de la mer Egée* : P. Foucart, Zeus Stratios de Labranda, p. 132 ; Les divinités de Rantidi, p. 133.
- Religions primitives de l'Europe* : R. Pettazzoni, La religion primitive en Sardaigne, p. 135 ; Loth, Le sort chez les Germains et les Celtes, p. 135 ; E. Durham, High Albania and its customs, p. 137 ; Ad. J.-Reinach, Les divinités gauloises au serpent, p. 271.
- Christianisme ancien* : Jésus préchrétien, p. 139 et 411 ; Bourguet, Inscription sur Gallion et saint Paul, p. 268 ; C. Schmidt et Schubart, Altchristliche Texte, p. 273 ; Commentaire d'Origène sur l'Apocalypse, p. 408 ; R. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, p. 410 ; A. Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients, p. 412 ; Nouvelle édition du Codex Sinaiticus de Saint-Petersbourg, p. 413.
- Christianisme du moyen âge* : Saint-Yves, Les résurrections d'enfants, p. 273 ; Le monastère du Sinaï, p. 408 ; Amaducci, Les origines de la Divine comédie, p. 411.
- Religions de l'Amérique précolombienne* : Le Temple maya de Quirigua, p. 266 ; D<sup>r</sup> Capitan, Le Codex Troano, p. 409.

*Le Gérant* : ERNEST LEROUX.





















# PERIODICALS

**RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT**  
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 <b>HOME USE</b>	2	3
4	5	6

**ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS**

1-month loans may be renewed by calling 642-3405

6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk

Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

## DUE AS STAMPED BELOW

JUN 10 1983	REC. MOFFITT APR 22 '97	
		JUL 22 1997
RECEIVED BY		
DEC 13 1982		
CIRCULATION DEPT.		
<b>LIBRARY USE ONLY</b>		
MAR 22 1985		
<b>CIRCULATION DEPT.</b>		
REC CIRC MAR 29 1985		
	APR 24 1997	

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY  
FORM NO. DD6, 60m, 12/80 BERKELEY, CA 94720

©s



Revue de l'histoire des religions.

R4  
v.64

OCT 1928 Binding

SEP 4 1928 Jeggart

FEB 1929

PERIODICALS

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C058008039

BL3  
R4  
v.64

243101

Revue

v.64

UNI

RARY



